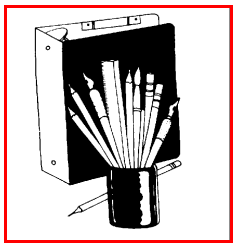
Marc Angenot

INTERVENTIONS CRITIQUES

VOLUME I :
QUESTIONS D'ANALYSE DU DISCOURS, DE RHÉTORIQUE ET DE THÉORIE DU DISCOURS SOCIAL



Discours social / Social Discourse
Nouvelle série / New Series
Volume VIII (2002)

Discours social / *Social Discourse* est une collection de monographies et de travaux collectifs, en français ou en anglais, relevant de la théorie du discours social et rendant compte de recherches historiques et sociologiques d'analyse du discours. Cette collection est publiée à Montréal par la CHAIRE JAMES MCGILL de langue et littérature françaises de l'Université McGill.
Le présent volume est le huitième de la deuxième série qui succède à la revue trimestrielle *Discours social* / *Social Discourse* laquelle a paru de l'hiver 1988 à l'hiver 1996. *Discours social* / *Social Discourse* est dirigé par Marc Angenot.

Nouvelle série, année 2002, volume VIII :
Marc Angenot, *Interventions critiques, volume I: analyse du discours...*

un volume de 292 pages (20 x 22).
© Marc Angenot, 2002.

Prix de vente, taxes comprises et franco de port au Canada: $ (CAD) 30.00.
En Europe: € 21.00.

DANS LA MÊME COLLECTION:

1. *L'antimilitarisme: idéologie et utopie* par Marc Angenot
2. *Dialogues de sourds: doxa et coupure cognitive* par Marc Angenot
3. *Sociocritique et Analyse du discours.* Présenté par Pascal Brissette et Paul Choinière
4. *L'ennemi du peuple* par Marc Angenot.
5. *On ne fait pas de bonne littérature avec de bons sentiments – & autres essais* par M. Angenot
6. *La chute du mur de Berlin dans les idéologies. Actes du COLLOQUE DE PARIS de mai 2001,* dirigés par Régine Robin et Marc Angenot. Éd. Guillaume Pinson.
7. *Écritures hors foyer,* édité par P. Brissette, P. Choinière, G. Pinson, M. Prevost.
9. Marc Angenot & Régine Robin, *La sociologie de la littérature: un historique,* suivi d'une *Bibliographie de la sociocritique & de la sociologie de la littérature* par Marc Angenot & Janusz Przychodze□.

PRÉSENTATION

Je commence avec le présent cahier VIII de "Discours social" la republication en cinq volumes thématiques de quelques-uns de mes articles dispersés, articles parus entre 1970 et 2000 dans un grand nombre de revues américaines et européennes et dans des ouvrages collectifs, dans des actes de colloques – et articles qui n'ont pas été repris dans certains de mes livres. J'ai publié au cours de ces années plus de deux cents articles scientifiques et chapitres dans des collectifs. Les écrits recueillis dans ces *Interventions critiques* ne représenteront donc qu'une relativement mince sélection faite dans cet ensemble.

Ces cinq recueils forment un choix de textes anciens, beaucoup peu accessibles, qui me semblent conserver de l'intérêt – ils en conservent à mes yeux du moins. Ils sont regroupés par thème et discipline et livrés tels quels, tels qu'ils ont paru jadis et naguère, à quelques corrections stylistiques près et à l'élimination près de certaines répétitions (mais il a fallu conserver quelques répétitions inévitables qui font en quelque sorte le lien d'un essai à l'autre).

Le premier volume rassemble des articles et conférences portant sur l'analyse du discours, la rhétorique et la théorie du discours social et son application à l'an 1889.

Marc Angenot

OUVRAGES DE MARC ANGENOT

Le Roman populaire. Recherches en paralittérature. Montréal: Presses de l'Université du Québec, 1975. “Genres & Discours”.

Les Champions des femmes. Examen du discours sur la supériorité des femmes, 1400-1800. Montréal: Presses de l’Université du Québec, 1977.

Glossaire pratique de la critique contemporaine. Montréal: Hurtubise, 1979. Traduit en portugais.

La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes. Paris: Payot, 1982. Réédité en 1995.

Critique de la raison sémiotique. Fragment avec pin up. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 1985. Traduit en américain.

Le Cru et le Faisandé: sexe, discours social et littérature à la Belle Époque. Bruxelles: Labor, 1986. “Archives du futur”.

Ce que l’on dit des Juifs en 1889. Antisémitisme et discours social. Préf. de MADELEINE REBÉRIOUX. Paris, Saint-Denis: Presses de l’Université de Vincennes, 1989. “Culture & Société”.

Théorie littéraire, problèmes et perspectives, sous la direction de MARC ANGENOT, JEAN BESSIÈRE, DOUWE FOKKEMA ET EVA KUSHNER. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. Coll. “Fondamental”. Traduit en chinois, en arabe, en espagnol et en portugais.

Mil huit cent quatre-vingt-neuf: un état du discours social. Longueuil (Montréal) : Éditions du Préambule, 1989. “L’Univers des discours”.

Le Centenaire de la Révolution. Paris: La Documentation française, 1989.

Topographie du socialisme français, 1889-1890. Montréal: «Discours social», 1991.

Le café-concert: archéologie d’une industrie culturelle. Montréal: Ciadest, 1991. “Cahiers de recherche”.

L’Œuvre poétique du Savon du Congo. Paris: Éditions des Cendres, 1992.

L’Utopie collectiviste. Le Grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. “Pratique théorique”.

Un Juif trahira: l’espionnage militaire dans la propagande antisémitique, 1886-1894. Montréal: Ciadest, 1994. Coll. «Cahiers de recherche».

Les Idéologies du ressentiment. Montréal: XYZ Éditeur, 1995. coll. “Documents”. Réédité au format de poche, 1997.

La Propagande socialiste. Six essais d’analyse du discours. Montréal: Éditions Balzac, 1997. Collection “L’Univers des discours”.

Jules Guesde, ou: la Fabrication du marxisme orthodoxe. Montréal: Ciadest, 1997. Coll. “Cahiers de recherche”.

Interdiscursividades. De hegemonìas y disidencias. Córdoba: Editorial Universidad Nacional, 1998. Collect. “Conexiones y estilos”.

Colins et le socialisme rationnel. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 1999.

Les Grands récits militants des XIXème et XXème siècles. Religions de l’humanité et sciences de l’histoire. Paris: L’Harmattan, 2000. Collection “L’Ouverture philosophique”.

La critique au service de la révolution. Louvain: Peeters & Paris: Vrin, 2000. Coll. “Accents”.

L’antimilitarisme: idéologie et utopie. Montréal: «Discours social», 2001. Coll. “Cahiers de recherche”.

Dialogues de sourds. Doxa et coupures cognitives. Montréal: «Discours social», 2001. Coll. “Cahiers de recherche”.

D’où venons-nous? Où allons-nous? La décomposition de l’idée de progrès. Montréal: Trait d’union, 2001. Coll. “Spirale”.

L’ennemi du peuple. Représentation du bourgeois dans le discours socialiste , 1830-1917. Montréal: «Discours social», 2001. Coll. “Cahiers de recherche”.

On ne fait pas de bonne littérature avec de bons sentiments. Et autres essais. Montréal: «Discours social», 2001. Coll. “Cahiers de recherche”.

La chute du Mur de Berlin dans les idéologies. Actes du colloque de Paris, mai 2001, sous la direction de MARC ANGENOT ET RÉGINE ROBIN. Éd. GUILLAUME PINSON. Montréal: «Discours social», 2002. Coll. “Cahiers de recherche”.

Analyse du discours et sociocritique des textes[1]

Il s'est fondé à Montréal en septembre 1990 un CENTRE DE RECHERCHE INTERUNIVERSITAIRE EN ANALYSE DE DISCOURS ET SOCIOCRITIQUE DES TEXTES (CIADEST). Il a été conçu et organisé par Antonio Gómez-Moriana, Régine Robin et moi-même. La création de ce centre s'appuie sur notre perception de l'évolution actuelle dans le domaine des lettres et des sciences humaines, tout particulièrement sur le développement considérable que l'analyse du discours est en train de prendre au carrefour de nombreuses disciplines jusqu'ici cloisonnées. Elle se justifie également par la présence à Montréal et au Québec d'un nombre de chercheurs reliés à cette tradition nouvelle, qui ont une activité soutenue et originale, qui, pour certains, ont acquis une réputation internationale, mais qui n'avaient pas encore trouvé le lieu institutionnel qui doit leur permettre de confronter leurs méthodes, de se regrouper et de faire de notre ville un centre de rayonnement dans le domaine dont je parle[2].

S'il faut chercher à justifier à la fois de façon générale et dans la conjoncture intellectuelle des années 1990, la mise sur pied d'un centre de recherche en analyse du discours – je parlerai plus loin de l'«interface» entre analyse du discours et sociocritique littéraire – c'est sans doute que l'intérêt qu'il y a à analyser les discours est une évidence dans la vie intellectuelle de cette fin de siècle, mais une évidence qui prête à tous les éclectismes flous – «discours» pouvant au bout du compte désigner à peu près n'importe quoi et tout commentaire, glose et conjecture pouvant se baptiser «analyse».

Tout le monde fait de l'analyse du discours: c'est à dire que tout le monde – monde savant et monde ordinaire – est sensible, au moins occasionnellement, aux usages

---

1 Exposé présenté au Colloque de Paris-Sorbonne, «Objets et méthodes de la recherche littéraire» en septembre 1991.

2 Le présent texte est composé à la fois de thèses et de projets collectivement élaborés par les trois fondateurs du CIADEST et, d'autre part, de convictions et de réflexions qui me sont personnelles et auxquelles il est possible que R. Robin et A. Gómez-Moriana n'adhéreraient pas. Les convictions que je vais exposer quant à la nature de l'analyse du discours et sa disjonction, je dirais même l'antagonisme de démarche que je perçois avec les approches linguistiques, celles qui travaillent l'objet *langue*, ces convictions et ces thèses ne sont aucunement partagées par mes co-fondateurs et ne le sont pas nécessairement par d'autres membres encore du CIADEST. Elles sont justement l'enjeu d'un débat– et c'est fort bien ainsi!

socialement réglés du langage, aux visions du monde qu'il peut exprimer ou qu'il fait passer plus ou moins en fraude (et parfois, semble-t-il, à l'insu de celui ou de celle qui parle), aux manipulations psychologiques qu'il permet, aux variations, parfois soudaines ou en tout cas observables sur la courte durée, d'«acceptabilité» de certains mots, de certains procédés argumentatifs et «oratoires», de certaines images ou de certaines expressions, aux effets d'évidence et de «bon sens» que les usages institués du langage procurent et dont la lecture occasionnelle d'un journal d'il y a vingt ou trente années montre, avec le recul du temps, toute l'étrangeté et l'arbitraire. Étrangeté et arbitraire qui devraient faire sentir ou pressentir par conséquence logique toute l'étrangeté future (parfois l'odieux ou la niaiserie) de *nos idées* à la mode, *de nos phraséologies* dominantes et des évidences de langage dans lesquelles l'hégémonie culturelle de notre époque nous fait baigner.

Mais enfin, si la plupart des chercheurs dans les sciences historiques et sociales font de l'analyse de discours par la force des choses, par la nature même du matériau sur lequel ces chercheurs travaillent, des archives orales ou écrites qu'ils interrogent, tout le monde ne fait pas de l'analyse du discours *en le sachant*. Il s'en faut que tous les chercheurs dans les sciences de l'homme soient sensibles à la particularité et à la matérialité du fait *discours*. À son caractère littéralement «incontournable» pour qui prétend penser le social et l'historique. Beaucoup traversent les échanges de parole ou les pages écrites sur lesquelles ils travaillent pour y trouver avant tout des «informations», des données sur le monde empirique, sur le monde *dont ça parle*, sans bien percevoir que le texte examiné (ou l'enregistrement) est tissu de mots, d'expressions, de manières de dire, de jargons et de styles, de stratégies pour convaincre et pour narrer qui ne vont pas de soi, qui ne sont aucunement universels ni naturels, qui sont propres à l'institution, à la culture, à l'identité sociale ou socio-sexuelle dont le locuteur ou le scripteur sont à un moment donné les *porte-parole*. Beaucoup ne perçoivent pas, dans ces «manières de dire», un ordre de faits socio-historiques propre duquel les «informations» et les «données» prétendues sont d'ailleurs inséparables.

Certains chercheurs au contraire voient depuis plusieurs années dans les discours, dans les façons instituées de se servir du langage (ou de subir à travers ses usages imposés l'épreuve sociale de la «servitude volontaire»), dans les manières langagières de connaître le monde et de se connaître soi-même sur le marché des identités sociales, un *ordre propre*, un ensemble corrélé et «co-actif» de faits qui ont une relative autonomie et qui appellent par là la constitution d'un corpus d'instruments d'analyse et d'interprétation. De ces derniers, on

peut dire – sans éclectisme abusif et qu'ils se réclament d'ailleurs ou non de la désignation – qu'ils font de l'analyse du discours.

Ce domaine transdisciplinaire s'est beaucoup développé depuis vingt ans. Il a cherché constamment, avec des succès durables et des échecs, de fausses issues et des synthèses hâtives, à faire converger sur l'objet *discours* un large ensemble de démarches heuristiques et de moyens d'analyse, venus sans doute (parfois *a contrario*, c'est à dire contre la problématique dominante de cette discipline) de la linguistique, mais en fait aussi de nombreuses autres traditions des lettres et des sciences humaines. Et cette convergence seule, portant sur un objet pourvu d'une réelle spécificité et d'une réelle consistance, n'est pas de l'ordre de la vaine conjecture syncrétique, fait de l'analyse du discours un des secteurs les plus intéressants et les plus prometteurs des sciences de l'homme, un des secteurs les plus dynamiques aussi comme en témoigne une bibliographie de plus en plus abondante et de nombreuses publications périodiques. L'analyse du discours forme aussi pour les disciplines au point de convergence desquelles elle se développe un lieu de renouvellement des problématiques et de réorientation féconde des intérêts.

On pourrait commencer par énumérer de façon désordonnée et éclectique les diverses méthodologies dont la confrontation ou la coexistence délimitent le champ intellectuel de l'analyse socio-discursive: analyse du discours proprement dite dans ses traditions française et allemande notamment, protocoles multiples d'analyse des textes par ordinateur, *Discourse analysis* de tradition anglo-saxonne et ethnométhodologie de la communication orale, travaux de logique naturelle, linguistique du texte, pragmatique et théorie de l'énonciation, étude de la présupposition et de l'implicite, lexicologie et lexicométrie, sociolinguistique en certaines de ses démarches, socio-sémantique, sémiotique textuelle, rhétorique de l'argumentation, narratologie, typologie et histoire des «complexes discursifs» (PatrickTort), épistémologie (lorsqu'elle consent à s'arrêter à la *matérialité* des textes savants et à leurs condition de production et de diffusion), «publicistique» (pour emprunter à l'allemand) et analyses des contenus de presse, théories et sociologie de la communication et de la «sphère publique», traditions, diversement marxistes, de l' *Ideologiekritik,* sociocritique des textes littéraires, analyse interdiscursive et intertextuelle, analyses cognitivistes du langage...

Au contraire du vieil adage qui dit qu'«abondance de biens ne nuit pas» , une telle situation conduit à bien des confusions et invite au syncrétisme sans principe. C'est à une critique en toute clarté et en toute rigueur des hypothèses et des concepts que l'état des

choses, complexe, confus mais «prometteur», doit nous inviter au contraire. Mon énumération n'est pas en effet une invitation au syncrétisme brouillon; elle reconnaît simplement le caractère multiple et hétérogène des traditions – les unes millénaires comme la rhétorique de l'argumentation et celle des figures et des tropes, les autres de formation récente – qui interrogent le langage en tant qu'il est utilisé dans des conditions institutionnelles et sociales, en tant qu'il sert à «schématiser», à mettre en arguments et en narrations la ou plutôt les façons dont une société se connaît et en tant qu'il remplit des fonctions sociales.

Il ne s'agit donc pas d'accueillir indifféremment cette grande diversité et la diversité plus grande encore sans doute, de visées, de finalités et d'intérêts des différents chercheurs. Au contraire, il convient non seulement, dans la période actuelle de rapide développement, de recenser et de comprendre cette multiplicité de logiques intellectuelles, mais de poser un certain nombre de principes heuristiques qui – sans prétendre mettre tout le monde d'accord – confèrent une consistance à l'objet *discours*.

Cet objet est en effet interdisciplinaire, je l'ai suggéré depuis le début, dans le sens *d'abord* qu'il reflète, dans la dispersion même des démarches qui prétendent l'aborder, le *cloisonnement arbitraire* des disciplines instituées dans le champ universitaire. Les chercheurs qui se réclament expressément de l'analyse du discours se rencontrent selon les cas dans des départements de linguistique, de sciences sociales et politiques, d'histoire, de philosophie, de sciences de la communication ou (comme c'est mon cas) d'études littéraires. Ils sont venus à l'analyse du discours par des voies diverses; ils ont construit leurs paradigmes d'analyse à partir de traditions peu accoutumées à confronter leurs démarches; ils les ont intégrés à des disciplines qui entre elles dialoguent toujours peu ou mal.

Cette diversité cependant ne fait que refléter la multiplicité parfois antinomique des traditions et des visées dans cette vaste querelle de famille que sont les sciences historiques et sociales à la fin de ce siècle. Et c'est sans doute parce que l'objet *discours* est désormais situé en position centrale et «incontournable» dans ces sciences de l'homme, parce que tout leur questionnement passe par lui, que toutes leurs réévaluations tiennent depuis vingt ans à la façon dont il est pris en compte et mis en place, qu'autant et plus qu'ailleurs ses traditions d'analyse semblent rassembler, dans une certaine cacophonie, un grand nombre de terminologies, de démarches et de visées particulières.

Il me paraît évident d'abord que certains cloisonnements des questionnements, certaines spécialisations des paradigmes d'analyse qui persistent sous la forme de secteurs enfermés sur leurs particularités heuristiques n'ont pour effet que de démembrer le fait *discours* en différents aspects qui, pour faire sens, ne devraient pourtant être abordés que de manière convergente et concomitante. Qu'est-ce qui justifie de limiter l'examen de corpus socio-historiques au seuls faits de lexicologie ou aux seules données narratologiques ou encore aux éléments argumentatifs qu'un ensemble de textes peut recéler? Il me semble qu'il y a un à priori injustifiable à prétendre séparer les faits de logique «informelle» (exclusivement étudiés par les uns) des faits de lexique, de pragmatique, de composition argumentative ou narratologique, *et* des données sociologiques, dès lors qu'un complexe discursif, ce sont également des agents, des vecteurs et relais de communication, des institutions, des fonctions légitimatrices, identifiantes, mobilisantes remplies. Tronçonner, diviser ceci qui forme un tout en des secteurs renfermés sur leur spécificité technique, revient finalement à renoncer à voir le discours comme fait global de pragmatique socio-historique.

Prenons si vous voulez le cas du redéploiement plein de succès des études rhétoriques, particulièrement marqué en Amérique du Nord. Ces études tendent fréquemment à se refermer (conformément peut-être à leur tradition séculaire qui avait fait mourir l'ancienne rhétorique d'enflure taxinomique, *transiit classificando*) sur des typologies techniques et minutieuses, mais surtout purifiées de toute complexité sociale.

Disons-le: il n'est pas d'analyse de discours possible sans prise en considération des argumentations, des tactiques persuasives; d'autre part, il n'est pas de théorie de l'argumentation qui puisse subsister isolément, dans une autonomie heuristique suffisante; l'analyse argumentative est inséparable de l'ensemble des faits de discursivité, comme elle est inséparable du dialogisme interdiscursif, de l'immersion des textes dans le discours social de son temps comme espace problématologique et de l'analyse herméneutique, c'est à dire celle de la constitution du texte lu comme stratification de niveaux de sens et comme potentiel de requestionnements infinis[3].

---

3 L'ancienne rhétorique avait bien compris que persuader relève aussi de l'ordre du pathos, de l'inscription discursive des passions. Herman Parret a eu raison de faire retour dans un ouvrage récent sur cette théorie classique des passions dont la connaissance était nécessaire au rhéteur (H. Parret, *Les Passions: essai sur la mise en discours de la subjectivité*, 199 p.). Mais il n'y a pas que cette vieille (et suspecte)

Et en effet, argumentation *et* discours, cela forme un seul ensemble interactif. La principale difficulté dans la domaine des analyses discursives résulte de leur cloisonnement, de leur démembrement actuel en des problématiques trop restreintes pour rendre raison adéquatement des mécanismes discursifs. Les uns travaillent la présupposition dans une autolimitation aux marques linguistiques, laquelle évite de s'aventurer sur le terrain d'une topique et d'une doxa conçus comme des faits sociaux et historiques. Les autres limitent leur intérêt à l'argumentation «en forme» manifeste, comme enchaînement de propositions explicites censées accroître l'adhésion des esprits à une thèse donnée. Les autres renvoient les moments argumentatifs à une «logique naturelle» extriquée des contingences culturelles et sociales. D'autres encore ne voient que des «parcours narratifs», scotomisant la pragmatique comme l'exégétique, assimilant l'ordre de l'argumentable à celui du narrable par un passez-muscade artefactuel qui a pour premier tort de réduire la polyphonie des discours et de fétichiser l'immanence de schémas sémiotiques apparents. Les modèles de type génératif d'analyse du discours, beaucoup pratiqués il y a dix ans, prônaient une réduction du corpus de discours à l'expansion en surface de propositions de base, opération réductionniste parfois clarifiante, mais qui dans beaucoup de cas revient à la vulgaire erreur de jeter le bébé avec l'eau du bain.

Il s'agit ici d'un cas particulier des misères ordinaires du travail académique, qui opère souvent le démembrement de totalités socialement pertinentes, la réduction doctrinaire, qui se donne pour naturelles des autolimitations qui visent à aseptiser l'objet d'étude, à le réduire à une entité technique, chimériquement homogène, et rendue idoine par le fait même à des manipulations mécaniques. En ce qui touche aux analyses des lexies persuasives ramenées à une typologie des arguments en forme manifeste, la critique de cette démarche est aisée; elle se base sur la discordance communément admise entre «argumenter» (comme stratégie discursive) et «persuader» (comme fonction illocutoire). En effet, si l'acte d'argumenter a pour visée pragmatique immanente la fonction de persuader ou, plus vaguement dit, d'augmenter le probable d'une thèse, tant s'en faut qu'on persuade seulement avec des arguments. On ne persuade pas d'abord avec des arguments exprimés en

---

complémentarité entre passion et raison. La fonction persuasive excède de loin le recours à des manipulations pathétiques et à des raisonnements plus ou moins présupposés ou inférables; son analyse requiert une théorie globale des schémas cognitifs et «pathétiques» inscrits dans les textes, théorie qui englobe toutes les schématisations et les dérivations dont les discours sont les moyens – théorie qui englobe donc linguistique, rhétorique, psychagogie, gnoséologie, narratologie, pragmatique, doxologie et herméneutique.

forme manifeste: le rhéteur ni le politicien ou le journaliste ne font constamment de syllogismes en trois points. Mais encore on ne persuade pas seulement avec des enthymèmes, c'est à dire avec des énoncés qui peuvent être connus dans le système culturel comme les conclusions de syllogismes implicites inscrits dans l'interdiscursivité.

Les faits de raisonnement et d'argumentation, justement parce qu'ils sont centraux, s'enclenchent sur la totalité des opérations linguistiques, discursives, cognitives, et interdiscursives par lesquelles du sens se produit dans un texte. Pas de rhétorique sans topique, c'est à dire en termes modernes sans une histoire du discours social, de la production historico-sociale du probable, de l'opinable et du vraisemblable. Pas de rhétorique ni de dialectique sans analyse de la réalisation en langage du présuppositionnel comme de l'inférable et autres implicitations. Pas de rhétorique ni de dialectique séparables d'une narratologie et d'une sémiotique du descriptif et plus généralement des schématisations qui sous-tendent le discours et que le discours manifeste en énoncés. C'est dans le co-occurence du descriptif, du narratif et de l'argumentatif que s'enclenchent les mécanismes de déduction et d'induction mais aussi (en suivant Peirce et Eco) de l'abduction à l'origine de tout processus intellectuel puisqu'il s'agit de «cadrer» des faits hétérogènes en une co-intelligibilité d'ordre homothétique, paradigmatique ou séquentielle.

Enfin, la dialectique (au sens d'Aristote) est dialogique: l'énonciateur se construit un destinataire, mais aussi des adversaires, des témoins, des autorités, des objecteurs et des interlocuteurs... Tout débat d'idées suppose non un espace vide où construire une démonstration, mais l'intervention dans un discours social saturé, cacophonique, plein d'idées à la mode, de préjugés, de platitudes et de paradoxes, où tous les arguments possibles sont déjà utilisés, marqués, interférés et parasités. Si, comme le pose M. Van Schendel, "l'idéologème est un quasi-argument", on peut retourner la formule en rappelant que tout argument est un idéologème, un énoncé qui recèle des marques et des enjeux sociaux; même les topoï quasi-universels du type *Is fecit cui prodest* varient culturellement dans l'usage qui peut en être fait, dans les contraintes qui règlent leur invocation et leur acceptabilité. Les topoï des pragmaticiens, -- Anscombre, Ducrot, Berendonner et al., -- sont des faits socio-discursifs, mais isolés par des linguistes peu soucieux de s'aventurer dans la jungle idéologique, choisis banaux et "innocents" et réduits à des schémas formels.

Georges Vignaux, dès ses premiers travaux de théorie du discours a développé des concepts (schématisation, présentation, «micro-monde») qui visaient à intégrer pleinement

l'argumentatif dans tous les autres dispositifs de modélisation qui font du discours un instrument cognitif dans sa particularité culturelle et historique[4].

♦

Il ne faut pas chercher à tout prix le consensus et la bonne entente, ni aplanir les différends (qui peuvent être fructueux). Les conceptions que je vais exposer maintenant et qui aboutissent, si on simplifie, à faire de l'analyse du discours non pas le prolongement dans l'ordre de la *parole* de la linguistique de la langue, mais une approche à la fois inverse et antagoniste de la linguistique, ces conceptions sont loin de rallier mes collègues et particulièrement les co-fondateurs du CIADEST. Il s'agit cependant de mon point de vue de thèses qui devraient former pour les analystes du discours leurs *lieux communs*, ces *topoï* à partir desquels les débats sur les fins et les moyens peuvent être bénéfiques et s'arbitrer rationnellement.

Dans ce qui se dit et s'écrit dans une société, le chercheur, l'analyste du discours va travailler à décrire et à rendre raison de *régularités*; il va chercher à comprendre celles-ci comme ne résultant ni de l'usage personnel que les individus font du langage, ni de la langue comme code universel, code transcendant justement la diversité sociale et ses pratiques, ni directement et sans médiation de ces autres régulations universelles que serait par exemple *la* logique naturelle.

Dans les schématisations qui, à travers l'usage social du langage, narrent, argumentent et «performent» et qui, dans un état de société, sont dotées d'intelligibilité, d'acceptabilité, qui y remplissent des fonctions et recèlent des «charmes» particuliers, l'analyste de discours voudra déceler des fonctions et des enjeux sociaux. Les pratiques discursives sont des *faits sociaux* et, dès lors, des faits historiques. Ceci me semble le premier axiome. Ce qui ne veut pas dire que ces pratiques soient réductibles à du collectif, à du statistiquement répandu. Ce qui n'exclut pas non plus la recherche d'une *anthropo-logique*. Les pratiques discursives sont des «institutions sociales» et, dès lors, leur autonomie relative, leur spécificité ne se détachent qu'à l'horizon de l'ensemble des faits historiques et sociaux. Si de façon éminente la linguistique, mais aussi la logique et la théorie de la connaissance, sont indispensables à

4 On se rapportera aussi à l'ouvrage essentiel de Georges Vignaux, *Le Discours, acteur du monde,* Paris, Ophrys, 1988, ouvrage où les thèses que je mentionne sont excellement développées et illustrées.

l'analyste, l'analyse du discours est d'une certaine manière antagoniste de la conception linguistique de la *langue* comme d'un système dont les fonctions sociales doivent être neutralisées et scotomisées. L'analyse du discours travaille directement sur la division du travail symbolique et, selon sa démarche, il n'y a pas des «sujets parlants» socialement abstraits qui parleraient «français», par exemple, avec des variations heuristiquement négligeables. Il y a des gens qui – dans des pragmatiques déterminées – parlent en mandement épiscopal, en homélie, en fait-divers de journal «tabloïd», en propagande syndicale, en paroles de chansonnettes, en conseil de médecin etc.

L'analyse du discours s'intègre ici de droit dans l'ordre général des sciences sociales. Loin du «textocentrisme» qui a été un effet de mode intellectuelle des vingt dernières années dans les études de lettres et même en philosophie et en historiographie, l'analyse du discours pose comme principe heuristique la nécessité d'appréhender globalement les formes, les contenus et les fonctions, ce qui se dit, la manière dont cela se dit, qui peut dire quoi à qui et selon quelles fonctions apparentes ou occultes, en occupant quelles positions et avec quels résultats socialement probables. Second axiome donc: ce principe selon lequel les pratiques de langage forment des totalités fonctionnelles (ce qui revient toujours à dire sociologiquement: en partie dysfonctionnelles) – qu'on peut analyser sans doute selon des points de vue divers, mais dont on ne peut dissocier radicalement la globalité même.

L'objet *discours* ne se confond pourtant ni avec ses conditions de production et ses déterminations (contextes historiques au sens plus ou moins large; conditions socio-institutionnelles), ni avec les champs d'idées et de concepts à partir desquels il se définit (histoire des idées, analyse des idéologies, analyse de contenu), ni même encore avec l'ensemble des pratiques signifiantes qui structurent le champ social (sémiotique générale, sémiologies diverses, kinésique, etc.). Les chercheurs en analyse du discours postulent que l'émergence de notions, de syntagmes, de locutions, d'éléments langagiers composés, l'évolution de ces éléments, leurs oublis et leurs reprises dans des conjonctures diverses, leurs transformations sémantiques enfin, obéissent non seulement à des périodicités qui leur sont propres, mais encore, ne reflètent pas tout de go les déterminations lourdes qui à certains égards les engendrent, pas plus que les règles de la langue qui à d'autres égards les contraignent.

À première vue, la vaste rumeur des paroles et des discours qui coexistent et interfèrent dans une société, donne l'impression à la fois du brouhaha, du tohu-bohu et d'une

diversité non-maîtrisable de jargons, de styles particuliers et de fonctions remplies. Cependant l'analyste du discours, quand bien même il travaille d'ordinaire sur un objet circonscrit, sait que le produit social global des *dicibles* et des *scriptibles* forme un ensemble en interaction. Les discours sociaux ne sont pas *juxtaposés* les uns aux autres en «genres» et secteurs indépendants, ils ne sont pas non plus aléatoires et contingents à des moments de communication. Ils forment dans un état de société un système composé, interactif, où opèrent des tendances hégémoniques et où se régulent des migrations. L'analyse du discours, dans son ordre propre, semble conduire à une reconquête de l'idée de totalité ou y inviter – ce qui ne veut pas dire à une recherche exclusive de l'homogène, du stable et de l'hégémonique, mais une totalité qui intègre le labile, l'émergent, le mouvant et l'antagoniste.

Je voudrais signaler que mes recherches personnelles depuis dix ans visent justement à prendre «à bras le corps», à chercher à interpréter globalement tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société[5]. Mon objet d'étude qui, dans son autonomie relative en culture, forme une entité propre et un champ global d'interaction, c'est le *discours social tout entier dans la complexité de sa topologie, de sa division du travail*. Ce n'est que dans l'appréhension globale du discours social que peuvent, à mon avis, se réconcilier avec un certain degré d'objectivation et de «démonstrabilité», les trois étapes traditionnelles de la description, de l'interprétation et de l'évaluation des «manières de dire», des pensées, des écrits, et des genres et discours qui coexistent et interfèrent dans une culture donnée. Le discours social apparaît comme un dispositif problématologique, fait de leurres, d'énigmes, de dilemmes et de questionnements. Ce vers quoi il faut aller aujourd'hui – au-delà des constructions élitistes de l'histoire des idées et des interprétations mécanistes de la critique «idéologique» – c'est vers une théorie et une histoire du discours social et la tâche que je me donne est de contribuer à cela, renonçant pas là volontiers aux blandices du «texte pur» et concevant la tâche du doxographe, du critique socio-discursif, comme de caractère fondamentalement historiographique et sociologique.

---

5 On pourra se reporter à certains de mes livres: *Le Cru et le faisandé, sexe, discours social et littérature à la Belle Époque,* Bruxelles, Labor, 1986, 202 p.; *Le Centenaire de la Révolution,* Paris, La documentation française, 1989; *Ce que l'on dit des Juifs en 1889,* Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1989, 190 p.; *Topographie du socialisme français, 1889-1990,* Montréal, Discours social/Social Discourse, 1989, 283 p.; et surtout *1889: un état du discours social,* Montréal, Le Préambule, 1989, 1167 p.

L'analyse du discours, en domaine francophone, s'est à l'origine donné pour objets ces discours du domaine public, politiques, propagandistes, publicitaires, journalistiques – tandis qu'en domaine anglo-saxon c'est sur l'oralité, le conversationnel qu'on voulait d'abord travailler. Tout se passait alors comme si l'analyse du discours s'emparait, avec des exigences de rigueur et de méthode, de secteurs triviaux, laissés en déshérence, loin des nobles domaines traditionnellement investigués, les genres littéraires, les doctrines philosophiques, les écrits scientifiques... Mais ce point de départ, celui des échanges quotidiens, de l'opinion, de la *doxa*, de l'idéologie au sens frustre et direct, de la manipulation sociétale et de l'industrie de la communication langagière qui n'était ni sublime ni éthéré était sans doute, d'une certaine manière, le bon. Celui qui allait justement permettre de réintégrer ultérieurement dans une interrogation globale, les champs discursifs *ésotériques*, nobles et légitimés et de se demander: comment une société se connaît-elle, et objective-t-elle en langage cette connaissance et les intérêts conflictuels dont elle est chargée? Tel est globalement notre objet.

C'est parce que tel est notre objet que je crois avec beaucoup de chercheurs à Montréal qu'il importe d'intégrer aujourd'hui au champ de l'analyse du discours le seul domaine qui semble jusqu'ici abandonné à ses seuls «spécialistes», la littérature. Nous partons de la thèse qu'il y a lieu de constituer en objet de savoir spécifique et de soumettre à une méthodologie globale la totalité des discours et des genres qui circulent dans un état de société, tant littéraires que journalistiques, politiques, savants etc. De là l'articulation essentielle dans la désignation même du centre, entre une analyse des discours et une sociocritique des textes, orientées vers les formes esthétiques. Nous prétendons intégrer à l'examen, dans leur grande diversité historique et culturelle, les textes et les genres que l'on nomme *littéraires*. La «sociocritique des textes», telle qu'elle s'est développée d'abord dans les années 1970 autour de la revue *Littérature* et des articles de Claude Duchet, se donnait pour programme de rendre raison de la «socialité» des écrits littéraires en n'isolant pas ceux-ci, dans leur aspect formel, du contexte culturel et discursif global dans lequel ils s'inscrivent; elle se demande comment le texte littéraire devient un objet social et quelles fonctions sociales il assure.

> De la sociologie de la littérature à la sociologie de l'écriture, de l'interrogation sur la valeur d'échange des productions esthétiques au questionnement sur leur valeur d'usage, de la recherche des positionnements d'écrivains dans le champ littéraire et de la modification des genres que cette quête entraîne,

> ou des multiples inscriptions du discours social dans la fiction à l'analyse des processus de textualisation spécifiques et à l'étude de ces formes comme objet d'une histoire de l'imaginaire social; c'est tout le déplacement opéré par la sociocritique, toute son ambition[6].

C'est ce projet sociocritique que nous voulons reprendre et intégrer. Nous ne prétendons pas, faut-il le dire, «déclasser» la littérature, ni traiter un recueil poétique avec le même regard qu'un manuel de cuisine. C'est tout au contraire: nous demandons de façon concrète et dans des conjonctures culturelles spécifiques: que peut et que sait la littérature? Mais nous souhaitons défétichiser. Défétichiser la littérature, lui demander: que peux-tu en travaillant sur le discours social, qu'est-ce que tu connais et exprime qui ne se sait pas ailleurs, qu'est-ce que tu confortes et par aventure qu'est-ce que tu défais ou parviens à problématiser dans les représentations sociales? Ainsi donc: analyse du discours *et* sociocritique des textes non pas comme formant *deux* secteurs ou deux centres d'intérêt juxtaposés, mais comme unification problématique, comme retotalisation d'un marché culturel interrogé dans sa globalité. Approche intertextuelle et interdiscursive généralisée pour laquelle la pensée de Mikhaïl Bakhtine, interprétée peut-être de façon infidèle à la lettre des écrits du grand penseur soviétique, a été déterminante, pensée de l'*hétérogène* qui demande parfois à être revue et corrigée par Freud, c'est à dire par tout ce qu'il apporte à l'élucidation des mécanisme de l'inconscient: rêve, lapsus, mots d'esprit, déplacement et condensation. Si les textes, littéraires ou non, se réfèrent au *réel*, cette référence s'opère dans la médiation des langages et des discours qui, dans une société donnée «connaissent» différentiellement et même de façon antagoniste le réel duquel je ne puis rien dire antérieurement aux diverses manières dont il est connu[7]. Sans une théorie et une pratique d'analyse du discours social, lequel est bien plus et autre chose que l'intuition qu'on en a, il n'est guère possible d'aborder le domaine littéraire tout de go, sans tomber dans l'a priori, l'intuition incontrôlée, l'imputation aux caractères formels de l'objet des fonctions interdiscursives du texte.

---

6 R. Robin, «De la sociologie de la littérature à la sociologie de l'écriture, ou le projet sociocritique», in *Écrire en France au XIX^e siècle (Actes du Colloque de Rome)*, sous la direction de Graziella Pagliano et Antonio Gòmez-Moriana. Montréal: Éditions du Préambule, 1989, 61-77.

7 Voir M. Angenot et R. Robin, «L'inscription du discours social», *Sociocriticism*, Pittsburgh, International Institute for Sociocriticism, I, 1 (1985), 53-82.

Seuls se récrieront devant ce projet d'intégration, ceux pour qui le texte littéraire, «pur» et autotélique, ne doit être que le prétexte à des gloses infinies qui servent d'*alibi*, de rêve banal d'échapper à la pesanteur sociale[8]. Au reste, faut-il le redire? *le* texte littéraire, comme essence, n'existe pas. Et les formalistes russes eux-mêmes le savaient bien... Il y a en abondance des traits de littérarité, et de la polysémie dans des énoncés et textes qui ne relèvent pas du champ littéraires[9] – dans des slogans politiques par exemple selon l'exemple fameux de Roman Jakobson sur «*I like Ike*»; la «littérarité» d'un texte tient largement à une attitude de réception, on peut lire avec une attitude littéraire un fait-divers du journal, une certaine lecture métamorphosera ce fait-divers en texte littéraire; l'intérêt, le plaisir que l'on peut tirer d'un texte littéraire ne tiennent pas fondamentalement à leurs marques formelles de littérarité, mais à des effets pathétiques, à des projections psychologiques, à des conjectures exégétiques, à des manipulations cognitives, à l'appréhension de schémas gnoséologiques qui se réalisent peut-être dans les textes littéraires de façon «curieuse», «étrange» et complexe, mais qui ne leur sont pas propres.

Ce qui peut se repérer occasionnellement dans un état de culture ce sont certains écrits – identifiés littéraires ou non – qui secouent l'entropie des «idées reçues» ou qui leur tendent un miroir déformant. Ces textes qui inscrivent du discours social et le travaillent. Ce travail sur les discours sociaux n'est pas une tâche transhistorique qui aille de soi, il est toujours problématique et ses stratégies sont multiples, contraintes, et dans une même

---

8 Le marché des méthodologies dites «littéraires» est de peu de secours pour disserter de la spécificité, toujours alléguée, du fait littéraire, en ceci que cette spécificité, historiquement variable, et multiple, est fonction de l'économie globale du discours social et ne se comprend pas en termes immanentistes, mais en termes de travail interdiscursif. Au contraire, les méthodologies littéraires sont des méthodologies sociodiscursives, perverties par leur application à un objet fétichisé. Impossible aujourd'hui de travailler à une narratologie en ne se référant qu'aux formes littéraires du récit, de même qu'il est impossible de produire une théorie de la métaphore en limitant ses analyses au domaine des belles-lettres. Il faut pour parler métaphores, parler argot, échange oral, catachrèses, néologies, jargons scientifiques et typologie des discours sociaux.

9 Il est certes possible de donner une définition relative et historique de l'objet «littérature»: c'est alors ce qu'une société en un moment donné a canonisé sous ce nom. Cette production, qui intéresse certains sociologues du «champ littéraire», n'intéresse cependant guère les théoriciens et historiens littéraires; elle englobe empiriquement tout ce qui a été publié comme de la littérature avec quelques marques de légitimité (statut des éditeurs, réception, comptes rendus), mais justement cette masse, c'est ce dont les études littéraires ne veulent pas s'occuper; des 500 romans, des 800 recueils de vers, des 150 récits de voyages etc., publiés dans le champ littéraire annuellement en France à la fin du XIX^{e} siècle par exemple.

société divergentes par leurs moyens et leurs fonctions. Ce qui peut se repérer encore ce sont certains textes aussi qui cherchent à donner un langage à ces «choses» que les discours canoniques ne verbalisent pas – suivant le principe profondément sociologique que ce qui ne se dit pas n'existe pas. Ces textes *critiques* nous intéressent évidemment au plus haut point si le fait discursif doit en effet s'analyser à la fois comme répétition, redondance, compulsion à redire le déjà-dit, comme pré-jugé et mé-connaissance *et* comme mouvance, glissements subreptices, ironisation, émergence de logiques autres, émergence (pour transposer Ernst Bloch) du *noch-nicht-Gesagtes*, du pas-encore-dit. L'essentiel pour une herméneutique culturelle consiste à ne pas confondre ces nouveautés et ces ruptures authentiques avec ce qu'offre à tout moment en grande abondance le banal marché de la Nouveauté culturelle (et littéraire), avec ses leurres, ses «retapages», ses révolutions ostentatoires et ses effets de mode, son «toc» conformiste ou anti-conformiste, ses dispositifs de ressentiment et son décrochez-moi-ça de l'identité ethnique, sociale, sexuelle qui se vend si bien ces temps-ci.

♦♦♦

Tels sont, rapidement esquissés, les principes et les hypothèses qui guident la majorité des praticiens de l'analyse de discours à un moment où celle-ci connaît, dans les Amériques et en Europe, des développements nouveaux qui peuvent sembler le signe d'une maturité. Tels sont, sans intransigeance, les perspectives qui guident les membres fondateurs et les collègues qui les ont rejoint au Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes.

Ces principes forment avant tout un terrain de discussion. Je l'ai noté d'emblée et le répète pour éviter tout malentendu: certaines des thèses que j'ai développées maintenant nous mettent tous d'accord, d'autres font l'objet de vigoureux débats et nul ne se plaint de cette situation complexe mais prometteuse. Sans renoncer aux remises en question, nous voulons aussi nous tourner vers l'immensité des tâches, vers le nombre de questions qui demeurent inabordées, inexplorées. L'analyse du discours en conjonction avec la sociocritique littéraire semble appeler une théorie générale des pratiques discursives laquelle permettrait de comprendre quelles fonctions remplit la totalité des formes langagières par lesquels la société se connaît et se méconnaît. Il faut se méfier cependant de ces synthèses «à grandes enjambées» à quoi semble se prêter particulièrement l'étude de la culture et celle des conjonctures intellectuelles – autant qu'il faut redouter, je crois, l'*enfermement* de la

recherche dans des problématiques idéalement minutieuses et pointues où la complexité du monde social se trouve en quelque sorte *aseptisée*.

L'analyse du discours ne recèle pas le trésor caché d'une grande Théorie globale ou d'une méthodologie unificatrice. Mais il converge vers elle un immense potentiel de notions et d'approches des pratiques de langage et d'écriture. Ce potentiel doit être dominé par quiconque cherche à considérer l'immense rumeur de ce qui se dit et s'écrit dans une société – de la propagande politique et syndicale aux prononcés juridiques, de la chansonnette commerciale aux textes savants ou philosophiques, du slogan publicitaire au texte littéraire d'avant-garde, de la conversation de bistrot aux débats des colloques universitaires. Parce que ce qui se dit n'est jamais aléatoire ni «innocent»; parce qu'une querelle de ménage a ses règles et ses rôles, sa topique, sa rhétorique, sa pragmatique, et que ces règles ne sont pas celles d'un mandement épiscopal, d'un éditorial politique ou de la profession de foi d'un candidat député. De telles règles ne dérivent pas du code linguistique comme tel. Elles forment donc un objet particulier, autonome, essentiel à l'étude de l'homme en société.

L'établissement du CIADEST est motivé, je l'ai dit en débutant, par le nombre appréciable de spécialistes et d'équipes de recherche œuvrant dans la région montréalaise dans les domaines de l'analyse du discours et de la sociocritique des textes littéraires. Ces chercheurs trouvent ainsi l'occasion de se regrouper et de confronter leurs problématiques et méthodes. Un certain nombre d'équipes d'une part et de chercheurs autonomes ou de boursiers post-doctorants de l'autre se trouvent d'ores et déjà intégrés au noyau fondateur. Le Centre souhaite s'ouvrir sans exclusive aux chercheurs intéressés, contribuer à la formation d'étudiants, entrer en dialogue et en collaboration avec divers analystes de discours et sociocritiques étrangers dont plusieurs l'ont déjà assuré de leur appui actif.

En plus de son rôle de foyer régional, le Centre se veut un point de ralliement international dans un domaine où il est à peu près la seule institution scientifique de son espèce. Sa position géographique autant que certaines traditions et certains «flux» intellectuels établis mettent le CIADEST en mesure de servir de point d'échange sur l'axe Europe-Amérique et sur l'axe Nord-Sud, en considérant l'importance de l'analyse du discours dans plus d'un pays d'Amérique latine. Le Centre s'ouvre largement aux diverses approches de l'analyse des discours écrits et oraux, pour autant que ceux-ci soient bien appréhendés *à la fois* comme des faits de langage et des faits historiques et sociaux.

★

Les idéologies ne sont pas des systèmes[1]

Wir wollen hier auf Erden schön
Das Himmelreich errichten.
(Heinrich Heine, *Deutschland*, Caput I).

Une chose bien gênante dans les discussions sur l'idéologie, c'est que les chercheurs semblent ne disposer jamais que d'un seul mot, «idéologie», pour désigner des phénomènes multiples et passablement dissemblables. Dans sa plus grande extension (et je crois que c'est dans cet emploi très flou que se présente le plus fréquemment le mot), «idéologie» couvre tout fait complexe et récurrent de langage et généralement tout fait sémiotique auquel on attribue ou qu'on rattache à des enjeux sociaux, qu'on interprète à la lumière d'intérêts sociaux, où on voit se légitimer des valeurs sociales dans leur contingence historique, – fait dont on veut montrer au bout du compte l'inadéquation par distorsions ou par omissions avec le monde empirique, le caractère fallacieux, partie(a)l et/ou chimérique, la non-vérité, en d'autres termes pour les tenants naguère de l'idéologie scientiste, la «non-scientificité». Comme la plupart des chercheurs de notre Ère du soupçon semblent être d'accord sur le fait que jamais les discours sociaux, les «choses dites» ne sont neutres ou innocents, que «La Marquise sortit à cinq heures» n'est pas moins idéologique que «La France aux Français», il n'est pas d'énoncé (il n'est pas de symbole, d'image, de geste socialement réglé, etc.) dont on ne puisse démontrer l'arbitraire culturel et qu'on ne puisse *ipso facto* rattacher à des enjeux et des intérêts, à des valeurs qui ne sauraient transcender la société ou le groupe qui les reconnaît, et dès lors qu'on ne puisse dénoncer comme fonctionnant en vue de l'imposition de «pouvoirs».

Dès lors, si l'on veut reprendre ici la discussion sur «l'idéologie», – discussion rendue souvent vaine par des variations constantes dans l'extension et la compréhension de la notion et d'autres qui sont logiquement contiguës, et rendue confuse par l'impossibilité même de fixer en consensus théorique la problématique sur la nature des intérêts sociaux et l'étendue de la contingence culturelle, – il faut délimiter de façon nette de quoi on va parler et, dès lors, les problèmes et les secteurs de réflexion qu'on n'abordera d'aucune manière.

---

1 «Les Idéologies ne sont pas des systèmes», in RUDOLF ENGLER, éd. *Cahier dédié à Luis Prieto*. [= volume spécial d'hommage des *Cahiers Ferdinand de Saussure*, volume 45 (1991)]. Genève, Droz, 1992. pp. 51-76.

Ce que je voudrais faire dans cet essai, c'est envisager une des définitions d'«idéologie», la plus répandue, la plus banale depuis vingt ans, la plus citée à tort et à travers, définition qui relève de ce que Jean-Claude Passeron et Pierre Bourdieu appellent ou appelaient avec exaspération le *pidgin-marxisme,* mais qui justement à ce titre s'est répandue dans l'air du temps – et montrer que cette définition, fût-ce à titre hypothétique, heuristique, est intenable, inopérante, qu'elle ne peut que fourvoyer qui la prend pour guide, conclure en fait que c'est en en *prenant le contrepied* qu'on risque de comprendre quelque chose ou de se poser de «bonnes» questions quant à la genèse historique des discours, des productions sémiotiques et quant aux «intérêts» qu'ils recèlent ou promeuvent.

La définition dont je veux partir pour la critiquer terme par terme est celle formulée par Louis Althusser il y a vingt ans, définition qui ne porte par sur l'idéologie dans son extension générique (toute la culture d'une époque et d'une société, le «discours social» global sous une hégémonie donnée), mais sur les idéologies comme – selon ses mots – des «systèmes» autonomes dans l'ensemble socio-discursif. (Que je précise tout de suite que je ne m'en prends pas au texte d'Althusser particulièrement, ni à la personne ou à la pensée de ce philosophe, mais à un passage définitionnel qui me semble avoir formulé de façon typique une certaine conception des faits «idéologiques» qui a été longtemps admise sans examen et le demeure dans une certaine mesure.)

Voici la définition:

> Une idéologie est un système possédant sa logique et sa rigueur propres, de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée.[2]

---

2. L. Althusser, dans *Théorie d'ensemble.*Paris: Seuil, 1968, cité pp. 128-9 et *passim*. Althusser continuait en précisant que dans ce «système de représentations», ces «représentations n'ont rien à voir avec la conscience.»[Je ne discuterai pas ici de cette interpolation freudienne]. On se réfèrera aussi à: Louis Althusser, Jacques Rancière et Pierre Macherey, *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1967, notamment à la «Préface, Du Capital à la philosophie de Marx» d'Althusser; Louis Althusser, *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1967; la question de l'idéologie est surtout reprise dans un article demeuré fameux de Louis Althusser, «Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», *La Pensée,* 151 (mai-juin 1970). 3-38; voir ultérieurement Louis Althusser, «Science et idéologie», *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974. 21 & sqq.

Cette définition est prise hors de son contexte doctrinaire ou théorique et elle n'est pas l'essentiel de ce qu'Althusser a à dire, dans ce texte de 1968 et dans d'autres ultérieurs, sur les «appareils idéologiques d'État» et sur le caractère non scientifique de l'idéologie [3]. Quand la définition althussérienne a été en butte à diverses polémiques dans les années 1970, c'est surtout l'opposition fondamentale dogmatique défendue par le philosophe, modernisation sophistiqu(é)e du paradigme stalinien «idéologie bourgeoise / science prolétarienne» qui a suscité les réfutations et les sarcasmes. En fait, la définition que je viens de citer est une définition préalable, préjudicielle, qui porte sur l'idéologie en elle-même, comme immanence, et non sur ses fonctions, son «rôle historique» qui est évidemment ou apparemment l'essentiel de ce qu'il y avait à penser et à théoriser pour un marxiste.

Mais enfin, ce qui m'importe c'est de noter justement que cette esquisse est rapidement et sans hésitation prise pour acquise en vue de conjecturer et théoriser sur la manière dont les sociétés «marchent à l'idéologie» tant que leur classe dominante peut faire l'économie de la répression nue et directe. Or cette définition préalable me semble, dans tous ses termes et dans ce qu'elle présuppose, contraire à ce que suggère n'importe quelle analyse concrète, et pour tout dire d'emblée heuristiquement fausse, pauvre et inadéquate. Entendant par «idéologies» dans le contexte actuel, l'ordre de faits sociaux qui paraît le plus typiquement visé par ce mot, à savoir les grandes doctrines et visions du monde politiques, les grands récits axiologiques et mobilisateurs, je dirai qu'il est méthodologiquement plus prometteur et étayé par toutes les analyses possibles de poser contradictoirement les thèses suivantes:

♦ Les idéologies ne sont pas des «systèmes» ou ne le sont que par l'apparence de leur rhétorique d'auto-légitimation;

♦ Les idéologies sont, de toute nécessité et probabilité, des bricolages, des collages hétérogènes dont, encore une fois, la rhétorique superficielle s'efforce ordinairement de cacher les coutures et les raccords;

♦ Les idéologies n'ont ni logique ni rigueur propres; elles ne sont que des productions sectorielles de cet ensemble synchronique, plein d'affrontements, de «bougé» et de réfections

3. Jusqu'à son *Autocritique,* voir ci-dessus Althusser, 1974.

subreptices qu'on peut appeler le *discours social total*, ensemble transdiscursif que les doctrinaires de l'idéologie-système s'efforcent justement de ne pas prendre en considération;

♦ Les idéologies ne sont pas «selon les cas» images, mythes ou idées et concepts, mais toujours (à supposer qu'on comprenne ce que les termes de cette bipartition *veulent dire)* l'un et l'autre simultanément;

♦ Les idéologies, encore, ne sont pas des systèmes dans le sens – précisé ailleurs par Althusser en relation avec la notion de «rigueur propre» – qu'ils seraient «autonomes». Isolables certes pour fins d'analyse, les constructions ou ensembles idéologiques sont fatalement hétéronomes et interdiscursifs; ceci découle de ce que je posais deux para-graphes plus haut;

♦ Les idéologies (toujours comprises au sens que j'ai dit ci-dessus) ne sont pas des «systèmes» dans la mesure où elles apparaissent toujours, me semble-t-il, à l'analyse comme des *nœuds gordiens* d'antinomies et d'apories, une fois encore plus ou moins habilement dissimulées. Les antinomies et les apories dont je parle ne sont pas des insuffisances contingentes dont certaines idéologies seraient grevées, mais elles sont le résultat fatal de toute recherche de cohérence axiologique et de toute volonté d'interprétation collective et mobilisatrice du monde.

♦ Les idéologies ne sont pas des systèmes enfin, en ce sens qu'elles sont des espaces d'affrontement pour des variantes doctrinales antagonistes, des tendances et des sectes, des luttes internes d'orthodoxies dont la confrontation même produit la destruction réciproque des logiques et des argumentations les unes des autres. Il n'y a pas d'exception dans l'histoire au fait qu'une idéologie, dès qu'elle se développe, suscite non seulement des oppositions et des résistances extérieures, mais, dans le champ même qu'elle institue en se développant, des hétérodoxies immanentes qui en corrodent la logique, et même très souvent des dissidences contiguës qui, au nom des mêmes principes «sacrés», opposent une construction argumentative et narrative qui devient à peu près le contraire de la version dominante dans le champ. Cette hypothèse vaut, il me semble, tant pour les idéologies religieuses que pour les idéologies politiques ou civico-militantes...

Comme je le suggérais plus haut, le fait de prendre pour acquis, pour point de départ solide et ferme une définition dont les termes justement sont tous contestables, au point qu'à la réflexion on soit tenté d'en prendre mot pour mot le contrepied, n'est certainement pas sans conséquence fâcheuse pour la construction historico-herméneutique à quoi procède Althusser. De ce point de départ spécieux, Althusser construit une doctrine dogmatique et indéfendable. On peut même supposer, en raisonnant par les conséquences, que c'est en vue de pouvoir aboutir à certaines conclusions qu'il jugeait souhaitables qu'Althusser se satisfait d'abord d'un cadre définitionnel aussi spécieux. On ajouterait en passant que le mot de «système», attesté dans le *CLG* (et le terme est du reste emprunté par Saussure à Condillac), vient chez Althusser du syncrétisme «structuraliste» auquel le philosophe trouve opportun de se rattacher. Mais en admettant que l'axiome selon lequel «la langue est un système» demeurait une formule heuristiquement stimulante et riche vers 1960-1970 comme elle l'avait été pour Saussure soixante ans auparavant, parler de «systèmes» pour décrire certaines constructions discursives produites et instituées dans le langage est de tout autre conséquence, et c'est d'abord contre-productif. Le recours à cette notion aveugle les esprits à la *mouvance* socio-discursive globale dans laquelle une société se «connaît» et aux enchevètrements d'inconséquences internes des ainsi nommées idéologies, – données qui, si elles étaient prises en considération, ne pourraient pas conduire à sauver la conception traditionnelle, mécanique et dogmatique de l'idéologie comme expression dissimulée des intérêts d'une classe dominante.

Il serait intéressant de chercher à savoir pourquoi Althusser qui veut, bien entendu, montrer que les «idéologies» socio-politiques, – le matérialisme historique en étant excepté en tant que formulant une science de l'histoire, – sont incohérentes à l'égard/en face du *monde historique «concret»*, mais qu'elles seraient pourtant cohérentes dans leur immanence formelle et leur autonomie. Je l'ai dit plus haut, cette critique globale de l'althussérisme mis dans le contexte intellectuel des années 1960-1970 n'est pas mon objet, – du moins, il ne pourra pas l'être dans les pages de cet article. Il serait certainement pertinent de vouloir comprendre pourquoi, dans le contexte intellectuel et les affrontements d'idées de la France de 1968, un philosophe comme Althusser aboutit à une théorisation dont, vingt ans plus tard, on peut systématiquement suggérer de remplacer chaque terme par son contraire: c'est une bonne question, mais c'est une autre histoire.

♦

Je m'en tiendrai aux thèses que je viens de formuler; je voudrais simplement, non pas les démontrer en quelques pages, mais au moins les illustrer de manière suggestive par une *étude de cas*.

Le cas que je vais prendre est celui de l'idéologie socialiste, telle qu'elle s'est développée en Europe dans sa phase «classique» entre la Commune et la Révolution bolchévique. Je me concentrerai sur une partie constituante de cette idéologie: le Programme collectiviste, c'est à dire la représentation dans l'idéologie socialiste des caractères essentiels de ce que serait la société d'après la Révolution, *pars construens* de la critique du capitalisme. Mon illustration sera sommaire, mais ceci est dû au manque de place (quoique cet article soit déjà long): je résume à grands traits une synthèse à laquelle j'aboutis sous le rapport des thèses ci-dessus, après avoir travaillé à l'analyse systématique de la production doctrinaire et propagandiste socialiste européenne entre 1870 et 1917.

♦ Un bricolage syncrétique

Le programme collectiviste est présenté comme la partie prospective d'un ensemble dénommé «doctrine socialiste» ou «socialisme scientifique». Contrairement à ce qu'on entend souvent dire, la proposition selon laquelle «le socialisme est une science» n'est pas une thèse propre au système de Marx et d'Engels. Elle est la reprise par ceux-ci d'une prétention consubstantielle au mouvement ouvrier dès sa naissance. En 1848 déjà, les démocs-socs se réclament constamment de «la science sociale», ils exigent «l'avénement de la science sociale» qui légitimera leurs revendications et leurs aspirations. «Le socialisme scientifique, expression théorique du mouvement prolétarien»[4] n'est pas non plus exclusivement identifié aux théories de Marx, dans la propagande de la Deuxième Internationale. Marx joue un rôle éminent dans ce qu'on appelle parfois le «collectivisme scientifique» [5], mais on ne rencontre guère avant 1914 (sauf chez les guesdistes) cette équation qui ne s'imposera qu'avec la Troisième Internationale: le socialisme, c'est le marxisme.

4. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique.* (Ed. Sociales), 121.

5. *Le Peuple*, 14.8.1890,1.

Le mouvement prolétarien prend conscience des conditions de son oppression et de sa mission révolutionnaire en s'appuyant sur «l'analyse scientifique de l'inégalité sociale»[6], et étudiant «les lois du socialisme, ses bases immuables, ses institutions nécessaires»[7]. Il trouve dans cette science la certitude positive de sa victoire finale: «le socialisme scientifique (...) démontre que nous marchons à grands pas vers le communisme.»[8] Cette conviction de posséder une science qui prédit l'avenir et attribue une mission aux prolétaires est générale à tout le mouvement ouvrier, aux sectes qui se croient exclusivement marxistes comme aux doctrinaires chez qui Marx est éclectiquement intégré à un socialisme aux contours vagues, comme encore à ceux qui ne se réclament aucunement de Marx, par exemple les anarchistes.

Dans cette science socialiste «qui a pour objet l'étude des lois qui président à l'évolution sociale de l'humanité», les œuvres de Marx et d'Engels sont simplement au tout premier plan: «à Karl Marx et à Fr. Engels revient l'honneur d'avoir apporté, avec l'explication des phénomènes sociaux les lois qui les régissent».[9] Telle est la formule prépondérante: Marx-et-Engels (individualité unique en deux personnes) sont les premiers de leurs pairs, les coryphées du socialisme scientifique. Le marxisme n'est pas cependant, répète-t-on, un «dogme rigide» mais «une méthode féconde de recherche vivante»[10] qui continue à se développer et à s'approfondir dans les écrits des Liebknecht, Kautsky, Guesde, Jaurès, Vandervelde et qui «se trouve incarné (...) dans l'organisation de masse du prolétariat.»[11]

Ces thèses sur la science socialiste et sur le marxisme sont à la fois nécessaires et fonctionnelles – garantes de la justesse des stratégies, garantes du bien-fondé du programme révolutionnaire – et totalement contredites par l'examen des données. Sans doute, les

---

6. *Parti ouvrier*, 3.1.1889,1.

7. Arcès-Sacré /Léon Marot, *Démonstration du socialisme par le droit naturel* (Paris, 1890) I 1.

8. Argyriadès, *Almanach de la question sociale (...) pour 1891*, 25.

9. *Le Cri du Travailleur* (guesdiste, Lille), 9.2.1890,2.

10. Ch. Longuet, *Le Socialiste*, 8.3.1908,3.

11. Émile Vandervelde, dans *La jeunesse, c'est l'avenir* (revue du P.O.B.), 3:1908,3.

tableaux du collectivisme citent abondamment le *Manifeste communiste*, ce «bréviaire du socialisme scientifique» et autres écrits (ceux du moins parus et diffusés avant 1914) de Marx et d'Engels, mais c'est pour y repiquer d'une part des idéologèmes qui sont attestés chez eux mais ne leur sont pas spécifiques, idéologèmes dont on retrouverait les équivalents chez Lassalle, Saint-Simon, Louis Blanc, Rodbertus-Jagetzow etc.; d'autre part et avec prédilection, les énoncés spéculatifs, conjecturaux, utopiques qui eux aussi sont moins «de Marx» que le bien indivis du socialisme général, de la mouvance idéologique socialiste au XIXe siècle. Autrement dit, «Marx» comme expression accomplie d'une «science socialiste», n'est vraiment qu'une caution qui sert à mettre en place, selon un certain opportunisme «réaliste», la synthèse d'une nébuleuse d'idées qui au cours du siècle ont été étiquetées comme socialistes, et qui sert en outre à légitimer rétroactivement les conjectures, analyses de conjoncture et tactiques ultérieures des Guesde, Bebel, Kautsky *et al*. Le «marxisme» que nous voyons opérer comme dispositif de caution idéologique dans les écrits de doctrine de 1870-1917 aboutit en grande partie à attribuer à Marx «des idées qui couraient les rues avant que Marx eût jamais rien écrit»[12] et des idées qui se sont fait jour après lui ou n'ont été en tout cas bien circonscrites et identifiées qu'après sa mort, mais que l'on peut avec quelque vraisemblance «rattacher» à l'un ou l'autre énoncé que l'on isole dans son œuvre. Il est vrai, en outre, que Marx même n'est pas homogène et que, du point de vue où nous nous plaçons, son oeuvre forme aussi un dispositif discursif puissant propre à recycler, à synthétiser et à argumenter en système une sélection d'idées qui appartenaient au socialisme indivis.

Le programme collectiviste de l'Internationale est, dans les faits, un *bricolage syncrétique* d'idéologèmes égalitaires, communautaires, étatistes, centralisateurs, anarchistes, productivistes, humanitaristes, technocratiques (avant la lettre) qui se sont trouvés *happés* à un moment donné dans le champ idéologique socialiste et y sont devenus *indélogeables*. Face à ce syncrétisme, hétérogène et potentiellement antinomique par nécessité, où sans doute les textes-clés de Marx jouent un rôle de régulateur (permettant de séparer le sérieux de l'extravagant, le canonique de l'apocryphe), les idéologues de la Deuxième Internationale ont opéré en rejetant d'abord certaines idées peu intégrables, en arrondissant les angles d'autres, en «compatibilisant», en mixant, mais avec pour règle non-formulée de conserver le plus possible de ce que la tradition offrait de respectable et de légitime tout en intégrant dans une construction *apparemment* systémique ce matériau divers, hétérologique. Les tableaux du

12. Georges Sorel, dans *Le Mouvement social*, I-1906, 270.

collectivisme produits par les idéologues établis du Mouvement ouvrier au tournant du siècle sont un de ces dispositifs de mise en système. La démarche que je décris rappelle invinciblement la technique que, dans l'histoire des religions et des dogmes, on nomme *conciliation*. Face à une tradition mouvante faite de *logia*, de textes contradictoires variés, de fragments dont l'origine est mal connue et l'authenticité contentieuse, le théologien s'attelle à la tâche de «concilier»; en retenant le plus possible, il montre beaucoup de subtilité pour accommoder des dogmes et des versets apparemment inconciliables quoiqu'également respectables selon la tradition. Il est guidé pour ce faire par un instinct, celui du «réalisme» (le Concile de Nicée élimine du Canon les évangiles apocryphes avec leurs composantes gnostiques, magiques, extravagantes et les romans millénaristes et apocalyptiques, sauf celui fictivement attribué à Jean de Patmos) et par un art ou un bricolage, celui du *syncrétisme*.

Ce que nous voyons dans le corpus des programmes de la société post-révolutionnaire, ce sont de multiples tentatives de couler dans un cadre synoptique cohérent, pratique, vraisemblable et rationnel (selon ce que l'hégémonie culturelle de l'époque pouvait admettre pour vraisemblable) l'ensemble réorganisé et expurgé des images, des principes, des aspirations, des conceptions canonisées d'une tradition hétérogène, ensemble à quoi s'ajoutent des emprunts à des théories hors de la mouvance proprement socialiste mais qui permettaient un *aggiornamento* et qui servent à combler certains «vides» dans la tradition.

Ce bricolage syncrétique des idéologues autorisés de la Seconde Internationale, peut-on au bout du compte le qualifier globalement de «socialiste»? Il me paraît qu'il *infléchit* les thèmes originels du socialisme ouvrier dans trois directions convergentes que l'on peut étiqueter: modernisme –productivisme–planisme. Ce sont des lignes de spéculation qui se rattachent sans doute à la littérature socialiste, mais dont la logique tend à prendre le pas dans les blueprints de la société post-révolutionnaire sur les anciennes idées de justice égalitaire. Elles orientent le projet socialiste vers une *Managerial Revolution* avant la lettre. L'importance qu'elles prennent dans beaucoup de nos écrits transforme subrepticement le collectivisme en «autre chose», en un avatar modernisé justement des idées socialisantes.

J'inclus dans le concept de modernisme tout ce qui fait dépendre les «progrès» éthiques et sociaux de progrès technologiques et d'organisation gestionnelle reposant sur le développement d'une technostructure assurant une croissance asymptotique des richesses matérielles et des compétences, favorisant tout ce qui substitue à des pratiques tradition-

nelles, spontanées et séculaires des pratiques «modernes» reposant sur un savoir positif, mesurant rationnellement les coûts et les résultats en vue d'optimiser ceux-ci. Le projet collectiviste subordonne son succès au calcul économique global appuyé sur la «statistique» (dont jusqu'aux anarchistes on attend merveille), à l'organisation centralisée du travail et de la distribution, à l'urbanisme, à l'hygiénisme, à l'agronomie à grande échelle, au développement de l'outillage, des techniques industrielles, à l'électricité qui «prendra selon toutes les apparences la première place»[13] (spécule Bebel dès 1879), à l'«immense progrès technique» enfin, où Marx déjà appréciait le «grand rôle révolutionnaire» rempli par la bourgeoisie, rôle dont le collectivisme hériterait. Les conceptions de l'éducation collectiviste, mixte, égalitaire, donnant à chacun sa chance, préfigurent aussi l'idéal d'une société abondante en techniciens hautement scolarisés, capables de gérer une techno-structure d'où sont bannies les activités humaines à l'aveuglette et à la petite semaine et les savoirs intuitifs avec leur faible productivité.

C'est encore dans cette perspective «moderniste» qu'un idéologue (d'ailleurs informé et nuancé) de la SFIO, Ernest Tarbouriech en vient à prôner un autre genre encore de technocratisme d'État que le socialisme devra mettre en place: l'*eugénique*, amélioration planifiée de la race, éliminant les tarés et les déchets humains. Un Paul Robin, théoricien de la «génération consciente», tout anarchisant et libertaire qu'il fût, attendait aussi de l'avenir socialiste-révolutionnaire la stérilisation médicale des hérédo-alcooliques, des syphilitiques et autres dégénérés[14].

Il m'importe peu que, selon nos doctrinaires et propagandistes, «seul le socialisme» pouvait apporter à l'humanité tous ces progrès. Il convient de voir surtout que le totalitarisme d'État qui se préfigure dans ces conceptions n'est que le moyen destiné à assurer la mise en place de ces progrès et de cette rationalité efficiente. Ils exigent un agent unique, puissant et compétent; par nature, les initiatives individuelles, les appétitions à courte vue d'individus isolés ne peuvent que les contrecarrer.

---

13. August Bebel, *La Femme et le socialisme* (Gand, 1911), 551.

14. In *L'Education intégrale*, 16.4.1895.

Ce modernisme technicien est inséparable en effet du *productivisme*, c'est-à-dire du principe que le bonheur collectif, la capacité de garantir aux hommes l'égalité et la liberté tient à la possibilité de faire croître de façon asymptotique, sans limite, la production des biens matériels. Le collectivisme est l'antithèse d'un roman pastoral. Son but «doit être d'augmenter la production» et on démontre que cela lui sera facile.[15] Il est évident que cet axiome productiviste qui fait des progrès matériels quantitatifs le moyen des progrès éthiques, justice et émancipation, court à travers l'histoire du socialisme. Il se trouve chez Marx, chez Saint-Simon, chez Louis Blanc.

♦ Un collectivisme tempéré

Le labeur syncrétique des doctrinaires socialistes est guidé par un souci de réalisme et de conciliation. Il veut conserver l'essentiel des anciennes doctrines et leur donner une forme cohérente, défendable, équilibrée, réaliste. Il convient d'éliminer du collectivisme ce qui prête le flanc à la critique ou à la méfiance: les «fantaisies» des utopistes et les formules rigides et abstraites. Il faut élaguer, amender, enrober d'arguments acceptables et d'information chiffrée les principes et les mots d'ordre qui forment la vulgate socialiste.

Il faut encore trouver un juste milieu entre les dynamiques divergentes qui tirent à hue et à dia le projet collectiviste, entre justice et liberté, égalité et productivité, émancipation et centralisation rationnelle. L'idéologie collectiviste subit au cours de son histoire une évolution dans le sens du réalisme (en nommant toujours réaliste la conformation à une doxa intellectuelle et savante propre à un état de société): de l'utopie d'August Bebel, *Die Frau* (1876) aux programmes-essais de prospective des Kautsky, Jaurès ou Vandervelde au début de ce siècle, on va vers moins de lyrisme et plus de discussions positives. Soucieux de réfuter les sempiternelles accusations bourgeoises contre le projet socialiste (fourmilière, bagne, fin des libertés, mort de l'art), le syncrétisme collectiviste tient large compte de ces prédictions fâcheuses. Le topos du «prématuré» permet de mettre en réserve pour un lointain futur les revendications traditionnelles les plus radicales et les plus irréalistes. Conciliation en tous secteurs: éviter le trop-égalitaire, le trop-autoritaire, le trop-vexatoire tout en évitant aussi de donner à entendre qu'on ne veut qu'«améliorer» les relations sociales du régime bourgeois.

15.Lucien Deslinières, *L'Application du système collectiviste* (Paris, 1899), 400.

♦ Une mouvance de controverses

Dispositif de conciliation, de syncrétisme et de réorientation de l'idée socialiste vers un productivisme d'État, le tableau du collectivisme forme aussi un dispositif idéologique mouvant où chaque étape du projet admet deux ou trois «solutions» incompatibles, où chaque allégation d'autorité appelle des gloses contradictoires. Cette mouvance n'est pas illimitée, elle résulte du travail même de conciliation et de rationalisation que les idéologues opèrent diversement. On voit donc apparaître une matrice générale *et* une polarisation en formules qui s'annulent ou se déconstruisent réciproquement en s'antagonisant.

Le «genre» idéologique collectiviste joue un rôle dans la topologie polémique des tendances, factions et «sectes» affrontées qui s'excommunient tout en marchant sous le même drapeau et qu'on nomme le socialisme. Mais les divergences doctrinales ont le mérite, du point de vue de nos analyses, de faire ressortir par leur confrontation même, les présupposés communs et de baliser objectivement les limites du pensable, du scriptible socialiste.

Le seul dénominateur commun des variations et des divergences sectaires est la «socialisation des moyens de production». Les diverses doctrines ne font preuve de concessions et de nuances que pour maintenir intégralement ce «but final» et rallier autour de lui les militants convaincus, éclairés et rassurés s'il y avait lieu. C'est qu'il s'agit de maintenir ferme le «principe» contre le danger permanent d'éclatement centrifuge, contre les socialistes «indépendants», les possibilistes, les activistes sectoriels, les syndicalistes, les libertaires, les grève-généralistes, les partisans d'une économie mixte, les mutuellistes autogestionnaires, contre toutes les tendances minorisées mais résurgentes qui en mettant en question ce principe sapaient l'unité et semaient le doute.

♦ Antinomies et apories

La définition althussérienne de l'idéologie a le tort de prendre les apparences pour la réalité, c'est à dire de prendre ce que les idéologies prétendent être ou voudraient être, – «un système possédant sa logique et sa rigueur propre» –, pour un caractère définitionnel adéquat. La rhétorique des idéologies les présente d'ordinaire comme un tout organisé et non-contradictoire. Mais à l'analyse, les systèmes idéologiques, et plus encore les grandes «historiosophies», les grandes explications globales, ne forment jamais que de pseudo-systèmes, des

tissus d'inconséquences et d'antinomies plus ou moins habilement occultées et colmatées. Les idéologies sont non seulement inadéquates au monde qu'elle prétendent expliquer, mais intrinsèquement aporétiques. Leur «logique et leur rigueur propres», indissociables de la fonction d'ordonnancement, d'explication et de mobilisation organisée auxquelles elles prétendent, relèvent d'une illusion d'adéquation qu'elles entretiennent pour susciter l'adhésion et renouveler la foi que des groupes investissent en elles.

L'idéologie socialiste ou l'utopie collectiviste qui en forme une composante essentielle, en tant que système total, présente à l'évidence ce caractère d'être une construction colmatée où les contradictions dissimulées sont d'autant plus frappantes, une fois décelées, qu'elle se donne pour une panacée et la solution harmonieuse de tous les problèmes sociaux. Je ne veux pas seulement parler d'inconséquences locales, de simplifications, d'aveuglement à percevoir les perversions pratiques probables de principes abstraits. Les apories sont tissues dans la pensée même. Elles sont probablement constitutives de toute construction de l'esprit qui prétend totaliser dans l'harmonie non-contradictoire notre monde irréductiblement conflictuel et imparfaitement connaissable.

Le syncrétisme socialiste prétend faire droit à des aspirations toutes «justifiables», mais incompossibles. C'est pourquoi la matrice générale des tableaux du collectivisme comporte, sur toutes les questions-clés, cette polarisation en deux ou trois formules divergentes qui s'annulent en s'antagonisant, que je viens d'évoquer. Le collectivisme constitue un «système», au niveau des apparences formelles, c'est à dire un dispositif qui refuse axiomatiquement la diversité des modes de propriété, des modes de gestion et des modes de vie: il a «raison», selon sa logique ou son aveuglement, puisque cette diversité ne pourrait être que source de conflits, déperdition d'efficacité et cause d'injustices.

Les antinomies fondamentales qu'on relève ne sont pas le propre de l'idéologie socialiste-collectiviste; elles sont la synthèse cumulative de toutes les contradictions fondamentales de la pensée moderne éthique et civique. En faisant droit au principe collectif, le socialisme cherche cependant à ménager l'individuel: il prône à la fois l'organisation du travail centralisée et la polyvalence professionnelle émancipatrice; il prétend maintenir le stimulant de l'initiative individuelle, mais confie à l'État le monopole de l'éducation comme de l'économie, etc. L'antinomie individu/collectivité trouve alors sa résolution dans la fiction d'une harmonie rationnelle entre l'autorité de la société globale et

la volonté éclairée de chacun de ses membres. L'individu conscient doit coïncider avec son être social, avec son rôle social. Émancipation individuelle et discipline collective peuvent alors être postulées comme non-contradictoires.

L'antinomie de la liberté et de l'égalité n'est pas, encore un coup, propre au système collectiviste: elle apparaît dans tout système social qui prétend rechercher le droit et la justice et tout particulièrement dans les idées démocratiques «bourgeoises». Mais l'idéologie de la Deuxième Internationale, en prétendant concevoir une organisation sociale qui soit la plus juste et égalitaire possible, en garantissant aussi le maximum de liberté possible s'épuise à rechercher la quadrature du cercle et, concrètement, n'aboutit qu'à des formules bancales, impliquant toujours un citoyen libre qui aurait totalement intériorisé et faits siens les besoins de l'organisation collective. L'émancipation des hommes est le but final dont les moyens sont la centralisation, la discipline, l'abnégation et le terme intermédiaire une économie en plein rendement et la satisfaction optimale des besoins. Entre ce qui profite à la communauté et la liberté individuelle de diverger d'avis ou de contrecarrer les intérêts collectifs, le choix est fait d'emblée, mais la doctrine se doit d'affirmer qu'une fois la «socialisation des moyens de production» décrétée, rien ne s'accomplira par la contrainte. Le collectivisme ne brime pas la liberté (sauf celle qu'exigent les anarchistes individualistes) en ce qu'il fixe des règles sociales impersonnelles où chacun a des devoirs et trouve des limites à ses droits, mais il ne conçoit bien la liberté que comme sécurité (du travail, de satisfaction des besoins, d'assurance contre les aléas de la vie) et éprouve beaucoup de difficulté à la définir positivement comme «la possibilité d'agir, sans faire intervenir dans les décisions à prendre la crainte d'un châtiment sociétaire».[16]

Une fois encore, il ne fait que mettre en lumière, de façon parfois caricaturale, l'antinomie universelle établie entre liberté et égalité et aussi bien entre liberté et rationalité (d'où le conflit parmi d'autres entre libre choix du travail, planification et statistiques d'État). Tant que l'homme vit sous le règne de la nécessité, autant vaut que celle-ci soit régulée par un principe de justice et le calcul de la meilleure rentabilité des efforts associés des humains: la précellence de la justice égalitaire sur la liberté est donc fondée en vraisemblance pratique, mais rien ne permet de fixer alors quelle quantité de liberté incompressible doit subsister, fût-ce au détriment de la justice.

---

16. P. Kropotkine, *Communisme et anarchie* (Paris, 1903), 15

Le principe d'égalité lui-même est inscrit dans de nouvelles apories. Les doctrinaires collectivistes sont en fait incapables de seulement concevoir une société sans classe et sans hiérarchie: par «réalisme», ils perpétuent la division du travail, les échelles de rémunération, ils maintiennent une classe paysanne (à laquelle ils promettent le confort, l'hygiène et les conseils d'agronomes), ils réétablissent l'antagonisme entre élite compétente et masse exécutante. Leur société parfaite sans classe devient une utopie dans l'utopie même.

L'éducation «égale pour tous» devient le principal organe permettant de produire des gestionnaires, des spécialistes, des techniciens, des savants, de faire s'épanouir les «esprits supérieurs»; on ne conçoit guère qu'il puisse en aller autrement, mais les futurs exclus du système perdent jusqu'au droit d'en éprouver du ressentiment.

La démocratie collectiviste est censée former ce creuset où les volitions et les intérêts des individus se condensent et se fondent en une Volonté générale. Ici cependant, les antinomies deviennent de plus en plus brûlantes. Le centralisme planificateur contredit frontalement les idées d'autogestion qu'on développe également. On se flatte que les mesures de concentration massive qui inaugureront le régime collectiviste pourront s'appuyer sur la sanction démocratique, – mais (remarque un économiste «bourgeois» libéral détesté des socialistes, Eugène d'Eichthal) «reste à savoir si ceux qui pourraient s'en charger seront élus par ces millions de futurs déplacés ou éliminés» [17]...

Le discours socialiste fait alterner des projets disciplinés, militaristes, centralisés et autoritaires et des protestations de démocratie illimitée. Il imagine non seulement le plein contrôle démocratique d'un État-Leviathan, mais il le fait après avoir supprimé, par la force de sa logique, toute société civile autonome. Trois principes confèrent à l'État sa légitimité, mais ces principes ne sont pas arbitrés entre eux et ne peuvent l'être: l'appui de la communauté des citoyens-travailleurs, la compétence technique planificatrice et les progrès tangibles qu'elle doit engendrer, la conformité de son action enfin à la doctrine socialiste, à un programme qu'il importe de réaliser imperturbablement sur la durée de plusieurs générations. On dit vouloir un suffrage universel étendu, généralisé à tous les niveaux, le vote en permanence, toutes les fonctions électives; on ne veut pas voir la contradiction avec la conception centralisée et efficace du pouvoir. On feint de n'avoir pas à donner à

17. E. d'Eichthal, *Le Lendemain de la révolution sociale* (Paris, Chaix, 1903), 39

l'«administration des choses» censée se substituer à l'État de classe l'autorité dont elle aura pourtant besoin pour imposer la justice et assurer la croissance. Dès que les doctrinaires socialistes envisagent des situations concrètes, ils laissent d'ailleurs l'État tout puissant manipuler les individus pour les conformer à l'intérêt général.

Ils sont contraints de postuler une harmonie préétablie entre les décisions des «administrateurs» sociaux et la volonté des masses démocratiquement consultées – ou bien d'envisager des situations inextricables et paradoxales où le pouvoir, subordonné à ceux qu'il doit diriger, ne peut consentir ni à s'aliéner le peuple ni à dévier de son programme.

Face à de tels dilemmes, les idéologues socialistes ont préféré l'hypothèse mythique d'une harmonie totale et persistante entre les décisions centrales et la volonté du peuple. Les anciens utopistes avaient tous postulé cette «unanimité toujours constante»[18]. On ne doit pas s'étonner que des socialistes «matérialistes» en aient fait autant. Ainsi Eugène Fournière:

> La raison d'État de l'avenir sera la raison de chaque individu associée à la raison de tous pour faire enfin de la loi la garantie et la sanction de la liberté individuelle.[19]

Les grands idéologues de l'Internationale 1889-1914 conçoivent une certaine démocratie, une démocratie de délégation et de contrôle. Ils ne conçoivent évidemment pour l'après-Révolution ni le pluralisme, ni les luttes de groupes d'intérêts, ni l'opposition politique, ni la multiplicité des sources d'initiative, ni la perpétuation de dissensions sur les buts. L'opposition entre un socialisme directorial et autoritaire et un socialisme associationniste et démocratique est permanente et récurrente. Elle est inscrite dans les textes individuels comme dans les divergences des tendances et des fractions. Le compromis collectiviste «orthodoxe» au tournant du siècle, combinant étatisation maximale, centralisation totale et démocratie universelle était le plus improbable. La démocratie effective était un facteur décisif du socialisme conjecturé cependant: tout le problème social se reportait en collectivisme sur les décisions, sur qui les prendrait et comment. Le problème

---

18. Abbé Morelly, *Code de la nature* (1753), I 41.

19. Eugène Fournière, «La cité idéale», *Revue socialiste,* 28: 1898, 282.

aurait dû être d'autant plus perceptible que la tendance à l'apathie des militants et à l'oligarchie des dirigeants était bien signalée dans les partis socialistes mêmes d'où nos doctrinaires tiraient leur expérience de la vie sociale. (Voir les travaux sociologiques de Roberto Michels à l'époque). Mais la mentalité institutionnelle des dirigeants, leur *idéologie de fonction* elle-même les invitait à confondre aveuglément le pouvoir qu'ils exerçaient avec l'appui des «masses». Lénine, à la tête de l'État des Soviets, ne fera que marteler dogmatiquement ce mythe:

> Dictature de l'immense majorité, le nouveau pouvoir ne pouvait se maintenir et ne se maintient que grâce à la confiance de l'immense masse, que parce qu'il appelle toute la masse à participer au pouvoir de la manière la plus libre, la plus large et la plus puissante.[20]

Reprocher cependant aux socialistes d'avant la Révolution bolchevik de n'avoir pas approfondi beaucoup l'idée d'une démocratie d'initiatives et de décisions, reviendrait à supposer que les tâches de gestion de toute l'économie, de réorganisation de toutes les relations sociales, de progression productive et d'imposition rapide de la justice sociale, tâches que l'essence du projet impliquaient, pouvaient à quelque degré se concevoir comme un processus subordonnable au contrôle «démocratique».

L'antinomie est au contraire plus profonde et fondamentale: entre un programme de justice et d'émancipation et une conception quelconque de subordination à la «volonté» du peuple et à l'état de droit, il y a une contradiction insurmontable. Il semble, à ce point, que ce soit l'idée même de changer le monde qui est aporétique, puisque les moyens et les fins qui permettraient de concevoir discursivement ce changement souhaité entrent en contradiction sous toutes les perspectives possibles dans toutes les idéologies modernes attestées.

Alors que le but des doctrinaires collectivistes était de démontrer qu'ils avaient trouvé la solution et la panacée, leurs écrits laissent apparaître un tissu d'apories, *à mesure même* de leur recherche de totalisation harmonieuse. Ces apories, ils ne les laissent pas subsister trop

---

20. Lénine, texte de 1920, dans *Œuvres*,XXXI, 364.

visiblement. Ce qui veut dire qu'ils sentent bien «subliminalement» que des difficultés se dissimulent dans la vision du monde en laquelle ils ont foi. Et qu'en effet, il y a toujours de la «mauvaise foi» chez les porte-parole des grandes doctrines et des grandes certitudes. Ceux-ci consentent parfois à prévoir des dysfonctionnements, des résistances opiniâtres, des perversions difficiles à maîtriser et, tout en comptant sur «l'évolution historique», ils envisagent des remèdes ou des compromis ... qui ne font d'ailleurs que déboucher sur d'autres et sérieuses difficultés (il faudrait pouvoir illustrer tout ceci à loisir). À d'autres occasions encore, le doctrinaire préfère le *black-out*. Comment sera réalisée, en toute liberté, la discipline industrielle? Compère-Morel répond hautainement:

> Ce sont de puériles et mesquines questions qui seront facilement résolues au mieux des intérêts de chacun...[21]

Beaucoup de «solutions» et de points du programme socialiste avant 1917 résultent d'un raisonnement par les conséquences. Il fallait une foi optimiste dans la bonté, l'abnégation et la rationalité des humains pour que nombre de mesures promises risquent de marcher cahin-caha. Si les dangers de conflits avec les bénéficiaires mêmes de ces mesures rationnelles, de retour du bâton dans le processus, rapide et global à peine d'échouer, de collectivisation, si les contradictions immanentes aux mesures envisagées étaient reconnus, tout le système serait venu à se défaire.

Mais le système/non-système même ne subsiste et ne recrute que parce qu'il s'actualise à toute époque en des versions toutes contradictoires, en des partis, des écoles et des «sectes» que tout distingue mais qui se réclament tous cependant du même socialisme révolutionnaire. Si le mouvement ouvrier en France vers 1906 par exemple, – censément unifié soudain dans la Section Française de l'Internationale Ouvrière – est une querelle de famille opposant indéfiniment millerandistes (non ralliés), broussistes-blocards, allemanistes, vaillantistes, jaurésistes, guesdistes, syndicalistes d'action directe, hervéistes-antipatriotes, communistes-anarchistes (se tenant à l'écart des «autoritaires»), libertaires individualistes (je passe sur bien d'autres fractions), c'est que toutes ces fractions, irréconciliables, voyaient les incohérences et les dangers inhérents aux principes et stratégies

21. A. Compère-Morel, *Concentration capitaliste, organisation collectiviste*(1908), 23.

des autres avec beaucoup de lucidité (mais sans voir la poutre dans l'oeil de leur variante idéologique propre).

♦ L'État comme tache aveugle

Dans les textes des doctrinaires d'avant 1917, l'État n'est pas cette machine oligarchique, policière et totalitaire des socialismes réels: il est la solution discursive, argumentative, déductive à toutes les difficultés logiques, à toutes les apories que j'ai évoquées. Il est la tache aveugle qui permet d'organiser harmonieusement et avec cohérence toute le reste du puzzle en renvoyant à son omnipotence, sa puissance, sa bienveillance, son équitabilité et son efficience postulées toutes les difficultés et toutes les contradictions apparues dans la programmation d'une société «juste». La grande opération de «socialisation des moyens de production» qui consiste à la fois à attribuer au politique tout ce qui était dans l'économique et à transférer à l'État tout ce qui relevait de la société civile n'est jamais examinée dans toutes ses conséquences. Ou plutôt le problème se voit opposer une dénégation totalement abstraite: il n'y aura plus d'État de classe, plus qu'un administration des choses, comme si l'administration des choses n'impliquait pas un pouvoir de manipulation et de coercition sur les individus.

La grande imposture verbale a été de traiter comme synonymes la «collectivité des travailleurs» et «l'État du travail». Cela a permis de parler d'un futur *État ouvrier*, de prétendre réconcilier dans cet État la *Gemeinschaft* des travailleurs émancipés et la modernité technocratique, prévisionnelle et organisationnelle, et d'en chanter d'avance les louanges - comme le fait F. Lassalle, il y a plus d'un siècle:

> L'État où règnerait souverainement l'idée de la classe ouvrière (...) susciterait (...) un tel essor de l'intelligence, développerait une telle somme de bonheur et de bien-être, créerait un tel degré de culture et de liberté qu'on ne pourrait en trouver d'exemple dans l'histoire du monde, etc.[22]

22. F. Lassalle, *Discours* (Paris: Giard & Brière, 1903), 189.

Nul doute que l'étatisme n'ait eu à voir avec l'idéologie particulière aux intellectuels de parti, avec leur imaginaire «professionnel» et leur «idéal du moi». Mais l'étatisme est aussi une solution «sur papier» à qui prétend chercher à la fois l'efficacité et la justice. Cet État qui règle la production, fixe les rémunérations et les prix, qui légifère, qui loge, qui éduque, qui assure, qui veille à l'hygiène industrielle, qui inspecte le travail, – qui se substitue au peuple pour faire ce qu'il aurait fait dans le désordre, les pétitions et les grèves, – cet État est bien puissant et omniscient face au citoyen. On lui attribue une capacité illimitée de gestion, tout en supposant qu'il renoncera à exiger le monopole dans les secteurs (l'information, l'expression artistique) où cela paraît inopportun.

État total d'emblée, parce que toutes les dynamiques convergent en lui: l'émancipation des exploités, le règne de la science et de la raison eudémoniste, les «lois» de l'évolution historique.

Le paradigme collectiviste exprime une manière de connaître le monde comme schéma homogène total, mode de connaissance qui paraît aujourd'hui déclassé et dévalué. Ce schéma «homogène» se compose en fait d'éléments à la consistance ontologique variable: du prévisible, du probable, du conjectural, du spéculatif, du chimérique. Ce qui fait tenir ces idées ensemble c'est qu'elles appartiennent au corpus des conjectures socialistes, qu'on peut leur reconnaître ainsi de l'authenticité, base de leur crédibilité.

Le programme collectiviste est non seulement contradictoire, il est aussi aveugle, dès le tournant du siècle, aux tendances de l'évolution industrielle mondiale et à la complexité des faits sociaux et culturels. Mais pourquoi cet aveuglement? Non pas parce qu'il se montrait trop dogmatique par une sorte de rigidité psychologique ou d'autoritarisme contingents, incapable d'amender des projets peu à peu dépassé, mais parce que le «système» idéologique socialiste s'était constitué en lui-même et pour lui-même en *noeud gordien*. L'imbroglio théorique et tactique n'en pouvait être défait, la marge de manoeuvre était étroite parce que, plus libertaire ou plus autoritaire, plus décentralisateur ou plus planiste, plus «ouvrier» ou plus technocratique, le système eût laissé encore mieux paraître ses antinomies.

Mes recherches sur la production propagandiste et doctrinaire du socialisme entre 1870 et 1917 mettent en lumière, comme je l'ai résumé plus haut, la prépondérance

progressivement acquise d'un certain modèle de société «idéale» que j'ai caractérisée comme *étatiste* et *productiviste*. Ce modèle ne s'est imposé dans le mouvement ouvrier qu'en refoulant certaines contre-propositions, – mutuelliste, fédéraliste, bernsteinienne-réformiste, libertaire, anarchiste... Il s'est imposé dans l'Internationale comme une orthodoxie au point de faire totalement oublier les critiques souvent perspicaces qu'il avait rencontrées. Il a servi notamment à disqualifier les projets évolutionnistes, décentralisateurs, les conceptions de systèmes mixtes ou pluralistes. Puisque ce socialisme étatiste-productiviste a montré toute sa nocivité totalitaire, il conviendrait de revenir sur l'histoire des autres projets socialistes, de remettre en lumière ce que ce modèle était parvenu à mettre à l'écart, mais on ne peut présupposer cependant que ces contre-propositions recélaient contradictoirement des stratégies réalistes et rationnelles: car on ne voit guère mieux aujourd'hui que du temps des Kautsky, des Guesde et des Vandervelde comment une société sans un centre de pouvoir doté d'une autorité «synoptique» pourrait forcer l'abondance, satisfaire pleinement la diversité des «besoins», faire régner la justice, et émanciper les humains en programmant l'accroissement continu des opportunités qui s'offrent à eux. De sorte qu'on peut lire le programme collectiviste dont je viens plus que sommairement de rappeler certains traits comme *une tentative elle-même aporétique de surmonter l'aporie essentielle inscrite dans l'idée de justice sociale*.

♦

Au contraire des «idéologies» justement, un essai critique ne doit pas chercher pas à avoir réponse à tout! J'ai posé quelques thèses que j'ai illustrées par des considérations synthétiques et l'apport esquissé de quelques données sur un *cas* qui n'est certainement pas choisi au hasard: le champ discursif/idéologique du socialisme révolutionnaire. Le choix du socialisme pour illustrer des thèses sur l'idéologie veut cependant signifier deux choses: le rejet, certainement, de l'opposition sotte et pernicieuse qui a trop longtemps paru radicale et progressiste, /science prolétarienne vs idéologie bourgeoise/, dont l'althussérisme est un avatar. Mais également et du même coup, pourrait-on dire, le rejet de la conception de ces configurations de discours qu'on appelle des idéologies comme faussetés, mystification intégrales et, – si tout dans le langage et la culture est idéologique, – le rejet du nihilisme contemporain qui veut que rien ne puisse être dit *vrai*, que tout discours ne soit que simulacre et illusion utile, en creusant le paradoxisme facile qui, partant du fait que je ne peux rien dire justifiablement du monde antérieurement / transcendantalement aux

différentes manières dont il est connu (et dont ces connaissances sont objectivées et communiquées dans des discours), aboutit à conclure qu'il est impossible d'arbitrer entre les manières de connaître et de communiquer cette connaissance pour déclarer certaines «meilleures», plus pertinentes que d'autres, à peine de «tomber» dans de vieilles illusions, celle du progrès, celle de la science.

Si les idéologies étaient des systèmes autonomes cohérents pourvus d'une logique régulatrice «rigoureuse», elles ne pourraient être critiquées que par quelqu'un venu *du dehors, du dehors de cette idéologie et du dehors du monde de la connaissance idéologique*, qui posséderait une connaissance vraie du monde et de l'évolution historique et pourrait opposer cette connaissance à l'inadéquation de doctrines dont la fausseté et les distorsions du réel s'expliqueraient finalement par des intérêts (de classe) à défendre et à «naturaliser», des mensonges à faire avaler aux dominés pour perpétuer la domination. Althusser et autres n'éprouvent pas de difficulté à s'imaginer posséder cette connaisance et cette confortable certitude me semble déterminer leur démarche. (En passant: qu'est-ce qu'il y a de «marxiste» dans tout ceci? Cette épistémologie simpliste n'est ni celle de Sorel, ni de Mannheim, ni d'Horkheimer, sans parler de Bloch... mais nous savons que la catégorie synthétique de «marxiste» est aussi passablement fallacieuse.)

En admettant que le concept de vérité «scientifique» et celui de rationalité universelle soient transcendants aux discours – y compris les discours savants – dans leur relativité et leur contingence historiques, il n'en reste pas moins que l'on peut les critiquer, en entamer la critique en se référant à des règles cognitives et discursives cumulées dans l'histoire de la connaissance humaine et qu'on peut faire paraître les inconséquences qui s'y dissimulent sans prétendre pour autant à un pessimisme cognitif ou à un relativisme ataraxique absolus, et sans avoir besoin d'autre part de prétendre connaître à priori la vérité du monde et de son histoire.

Les idéologies sont des bricolages sur du déjà-là idéologique qu'elles refaçonnent en oubliant leurs «sources» (et étant des bricolages – dans un sens radical, c'est à dire des *arrangements ad hoc de «choses» sélectionnées sous contrainte et qui n'étaient pas faites pour fonctionner ensemble* – des bricolages empétrés dans des traditions qu'on ne peut liquider d'un revers de main critique, elles sont forcées de les «retaper» en en conservant l'essentiel, elles

ne sauraient être parfaitement adéquates à des fonctions synchroniques de préservation des pouvoirs établis ou de dissimulation d'intérêts sociaux).

Elles sont des tissus d'apories à mesure même de leur volonté de *connaître* globalement et de mobiliser des humains en donnant du sens (*signification et direction*) à un univers social et historique qui se dérobe constamment à la cohérence, à la clarté axiologique d'impératifs maîtrisables et à l'univocité. Et pour tout dire, alors que les idéologies de conservation et de maintien des intérêts et des pouvoirs en place peuvent avoir une certaine cohérence opératoire, ce sont justement les idéologies-utopies d'émancipation et de transformation du monde qui sont les plus chimériques, intrinsèquement illogiques et «intenables». Ceci Georges Sorel, Karl Mannheim l'avaient bien vu malgré toutes les difficultés qu'il y avait à consentir à le voir. [23]

Il ne me semble pas que l'on puisse, dans un «genre» discursif donné et particulièrement dans des ensembles d'énoncés destinés à mobiliser l'action publique et collective, dans des discours schématisant des «vision du monde» englobantes, dissocier le vérifiable du chimérique ou le rationnel de l'irrationnel (on peut les dissocier pour fins d'analyse, mais ces aspects sont profondément intriqués, enchevétrés) ni reconnaître jamais à ces discours «idéologiques» la cohérence autonome qu'ils réclament: les discours sont sémantisés non pas dans un code linguistique socialement aseptisé et conçu comme «système» univoque, mais dans le réseau interdiscursif plein de contradictions et de multiples sens que forme la culture globale, – c'est à dire ce que j'ai cherché à théoriser dans de nombreux ouvrages comme le «discours social». [24]

---

23. Voir Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen, 1929. Karl Mannheim va reconnaître pleinement le caractère d'utopie de la pensée socialiste, - sans contraster ce caractère à un manque de scientificité ni le taxer ainsi de simple fantaisie ou de chimère. Les utopies, selon *Ideologie und Utopie*, sont des productions idéologiques propres aux classes dominées, orientées vers la transformation de la réalité existante et consacrant le caractère progressiste de ces classes montantes.

24. On peut se rapporter aux livres suivant:
Le Cru et le faisandé, sexe, discours social et littérature à la Belle Époque. (Bruxelles, Labor, 1986)
Ce que l'on dit des Juifs en 1889. Préface de Madeleine Rebérioux. (Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1989)
Topographie du socialisme français, 1889-1990. (Montréal, Discours social, 1989)
1889: Un état du discours social. (Montréal, Le Préambule, 1989)

Quiconque aborde l'histoire du socialisme et plus généralement l'histoire des idéologies de progrès et d'émancipation, doit d'abord renoncer au manichéisme vertueux, à la critique d'adhésion et d'approbation (ou à la critique de pessimisme philistin qui lui fait pendant aujourd'hui), il doit accepter de regarder en face les antinomies et les «taches aveugles», la coexistence permanente du juste et de l'absurde et de l'inhumain au nom des Idées généreuses. Il doit admettre que coexistent dans les discours (et les actions), les intérêts «vils» et les échappées utopiques, les aveuglements dogmatiques et les efforts critiques.

Il ne faut pas faire une métaphysique de cette règle de méthode: *il y a des degrés*. Il est, bien entendu, des discours plus sourds, autoritaires, irréalistes et fallacieux que d'autres. Il est aussi des conditions sociales et historiques où la sérénité cohérente et la justesse critique sont pratiquement impossibles à conquérir ou même n'ont pas lieu de se trouver: si on perçoit cela, il faut chercher à le montrer et à le faire comprendre. Il est peut-être désolant de devoir admettre que les idéologies de justice et d'espérance, celles qui ne se contentent pas de prétendre connaître le monde mais veulent le transformer, sont autant et plus que d'autres tissues de ces contradictions et de ces «impuretés», qu'elles sont sans doute *intenables* dans leur radicalité et donc fatalement trompeuses et bientôt perverties. Admettre cette hypothèse de méthode, ce serait au moins renoncer à l'histoire truquée et, en fin de compte, cela permettrait de leur rendre justice.

♦

Exposé de Chicoutimi[1]

La théorie du discours social: réexamen et nouveaux développements

Mon objet de recherche depuis 1981 et jusqu'en 1990 environ a été centralement de concevoir une théorie du discours social et d'analyser et interpréter le moment fin-de-siècle du discours social français. Je veux dire par là que je n'ai eu aucunement

1 Théorie du discours social: réexamen et révision, conférence à l'Université du Québec à Chicoutimi le 27 novembre 1996 dans le cadre de la commémoration du 150ème anniversaire de l'Université McGill.

l'intention de faire servir cette recherche comme telle et à une sociocritique littéraire (sociocritique de la prose romanesque) mais au contraire d'échapper au taches aveugles du commentaire littéraire – y compris celui de la sociocritique et de la *Textsoziologie*.

Je croyais, je crois encore qu'il faut chercher à considérer vraiment l'immense rumeur de ce qui se dit et s'écrit dans une société – de la propagande politique et syndicale aux prononcés juridiques, de la chansonnette commerciale aux textes savants ou philosophiques, du slogan publicitaire aux homélies et discours rituels, de la conversation de bistrot aux débats universitaires. Parce que ce qui se dit n'est jamais aléatoire ni «innocent»; parce qu'une querelle de ménage, nous démontre la *Discourse Analysis* anglo-saxonne, a ses «règles» et ses rôles, sa topique, sa rhétorique, sa pragmatique, et que ces règles ne sont pas celles d'un mandement épiscopal, d'un éditorial politique ou de la profession de foi d'un candidat député. De telles règles ne dérivent pas du code linguistique comme tel. Le dicible et le scriptible qui en découlent forment un objet particulier, pleinement autonome, essentiel à l'étude de l'homme en société et de la culture. Cet objet, fondamentalement sociologique et donc historique, c'est la manière dont les sociétés se connaissent en se parlant et en s'écrivant, dont l'homme-en-société se narre et s'argumente. Cet objet, c'est une science du discours social global.

Je vois dans les discours, dans les façons instituées de se servir du langage (ou de subir à travers ses usages imposés l'épreuve sociale de la «servitude volontaire»), dans les manières langagières de connaître le monde et de se connaître soi-même sur le marché des Identités sociales, un *ordre propre*, un ensemble corrélé et «co-actif» de faits qui ont une relative autonomie et qui appellent par là la constitution d'un corpus d'instruments d'analyse et d'interprétation. D'où mon insistance première sur l'Hégémonie comme entropie et imposition de manière de voir, comme capacité qu'a la société de façon prédominante de rendre naturel son arbitraire changeant, de se créer des amnésies et des certitudes et d'illégitimer ce qui est en dehors d'elle et ce qui se cherche un langage et balbutie sur ses marges.

Le discours social ainsi conçu, c'est bien sûr aussi l'*idéologie* dans un des sens de ce terme polysémique, c'est-à-dire comme l'*ensemble* de la «[...] matière idéologique propre à une

société donnée à un moment donné de son développement[2]». Mais, il arrive qu'à réfléchir sur l'idéologie, on en sorte... à force de la voir partout, ce qui oblige à changer ses perspectives antérieures. On fait alors sienne la proposition inaugurale de *Marxisme et philosophie du langage*[3]: tout langage est idéologique, tout ce qui signifie fait signe dans l'idéologie. Bakhtin et Vološinov: «[l]e domaine de l'idéologie coïncide avec celui des signes: ils se correspondent mutuellement; là où l'on trouve le signe, on trouve aussi l'idéologie[4]». Il n'est pas vrai que les énoncés «la France aux Français!» ou «Place au prolétariat conscient et organisé!» soient *plus* idéologiques que «la Marquise sortit à cinq heures[...]» ou «Le vent tourbillonnant qui rabat les volets/Là-bas tord la forêt comme une chevelure[...]». Ce qui est certain, cependant, c'est que ces énoncés sont culturellement, socialement, fort différents; ils n'émanent pas du même champ, ils n'ont pas les mêmes charmes, pas la même efficace. «Tout ce qui s'analyse comme signe, langage et discours est idéologique », veut dire que tout ce qui peut s'y repérer, comme types d'énoncés, verbalisation de thèmes, modes de structuration ou composition des énoncés, gnoséologie sous-jacente à ces compositions discursives, tout ceci n'est ni naturel ni universel, rien de ce qui s'y lit ne va de soi, tout est inscrit dans l'arbitraire d'une culture, de points de vue et d'intérêts sociaux dans leur relativité.

♦DÉPORT DE MÉTHODOLOGIE

D'où un *déport de méthodologie*, de celles la littérature au discours social dans son ensemble: l'interférence et l'apport des sciences humaines aux études littéraires a fait apparaître tout un faisceau de méthodes qui circonscrivent une science, un savoir sur les textes et les discours. Cette science des discours a sa place toute marquée dans les disciplines historiques et sociales. Elle a rendu en même temps extrêmement arbitraires et indécises les frontières qui dans la tradition dotaient le commentaire littéraire d'une spécificité.Le flou, l'indétermination radicale de l'objet rejaillit sur le champ d'application des méthodes «propres» aux études littéraires, car ces méthodes ne sauraient leur être propres dans aucun

2 R. Fossaert, *La Société, tome 6: les Structures idéologiques*. Paris: Seuil, 1983.

3 V. Vološinov et M. Bakhtin, *Marxisme et philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1977, 233 p.

4 Baxtin et Vološinov, op. cit.

sens rigoureux. Cela vient de loin ... La *Rhétorique* d'Aristote a été pensée pour théoriser des formes de discours persuasifs que nous ne considérons pas «littéraires» (tout en ne sachant du reste pas trop si l'essai, la polémique, le pamphlet relèvent des études littéraires, pas plus que nous ne sommes prêts à dire que les schémas argumentatifs et les stratégies persuasives de la *Rhétorique* d'Aristote sont réellement utiles à quiconque étudie des «essais» modernes). Le *Traité des Tropes* de César Chesneau sieur du Marsais travaille bien sûr avec des exemples que nous reconnaissons pour «littéraires», mais les tropes eux-mêmes (dont Du Marsais disait qu'il s'en fait plus un jour de marché aux Halles, qu'au cours d'une séance à l'Académie) n'ont rien de propre au littéraire. La métaphore, la métonymie, la synecdoque ne sont plus pour nous ni des «figures rhétoriques» ni des «figures littéraires», mais des mécanismes génétiques fondamentaux de toute *semiosis*. La narratologie, qui est un des secteurs où le consensus des critiques littéraires sur quelques notions fondamentales est le mieux établi, n'a rien encore de méthodologiquement spécifique à la littérature narrative. Elle nous vient d'un ethnographe, Vladimir Propp, travaillant sur des contes oraux qui ne sont littéraires que par abus de langage et anachronisme. Les meilleures études narratologiques sont – parmi d'autres – celles de Greimas et ses disciples du groupe d'Entrevernes travaillant sur les Évangiles, celles de Hayden White travaillant sur la narration historiographique. Les littéraires, en possession d'un instrument assez riche pour rendre raison de toutes sortes de formes du récit, sont partis aussitôt utiliser cette batterie de notions et de paradigmes, qui sur les «études de cas» de Freud ou de Stekel, qui sur le fait-divers du journal, qui sur Plutarque et qui sur Karl Marx. Ils avaient raison: il n'est si bel instrument qui ne se rouille à ne rien faire.

Le marché des méthodologies dites «littéraires» est de peu de secours pour disserter de la spécificité, toujours alléguée, du fait littéraire, en ceci que cette spécificité, historiquement variable, et multiple, *est fonction de l'économie globale du discours social et ne se comprend pas en termes immanentistes, mais en termes de travail interdiscursif*. Approche intertextuelle généralisée. Seuls se récrieront, ceux pour qui le texte littéraire, «pur» et «autotélique», n'est que le prétexte à des gloses infinies qui servent d'*alibi*, de rêve banal d'échapper à la pesanteur sociale. les méthodologies littéraires sont des méthodologies sociodiscursives, perverties par leur application à un objet fétichisé. Impossible aujourd'hui de travailler à une narratologie en ne se référant qu'aux formes littéraires du récit, de même qu'il est impossible de produire une théorie de la métaphore en limitant ses analyses au domaine des belles-lettres. Il faut pour parler métaphores, parler argot, échange oral, catachrèses, néologies, jargons scientifiques et typologie des discours sociaux...

Le seul objet d'étude qui, dans son autonomie relative en culture, forme une entité propre et un champ global d'interaction, c'est le discours social tout entier dans la complexité de sa topologie, de sa division du travail et c'est dans le cadre d'une analyse et d'une théorie du discours social qu'on pourra isoler certains écrits, appartenant parfois au champ littéraire, dont le travail critique sur l'intertexte apparaît comme révélateur, intéressant, innovateur, significatif, pour des motifs contingents à l'ordre global des discours, aux effets d'occultation et de cloisonnement que révèlent contradictoirement les anaphores, les discordances, les paradoxismes inscrits dans le texte sous examen. C'est au discours social, dans la complexité cacophonique de ses langages, de ses schémas cognitifs, de ses migrations thématiques que s'appliquent les méthodologies des études littéraires – «débarrassées» de ce qu'elles ont de fétichiste et de formaliste – et ce n'est que dans le discours social que peuvent se réconcilier avec un certain degré d'objectivation et de démonstrabilité, les trois étapes traditionnelles de la description, de l'interprétation et de l'évaluation des textes, des œuvres, et des genres et discours qui coexistent et interfèrent dans une culture donnée. Le texte littéraire inscrit du discours social et le travaille. Il me semble aujourd'hui que l'étude du texte littéraire n'a d'intérêt et n'est possible que si ce texte n'est pas isolé d'emblée, coupé du réseau socio-discursif dans lequel et sur lequel il travaille.

♦ VISÉES PREMIÈRES

J'en reviens au discours social comme objet de savoir spécifique. Toute recherche suppose une certaine «conversion du regard», cherchant à voir des choses qui «crevaient les yeux», qui aveuglaient et aussi des choses réellement cachées, non pas toujours en profondeur mais souvent en étendue, en mutabilité, en «caméléonismes».

Voici donc le principe heuristique qui m'a stimulé: penser historiquement le discours social, l'apercevoir en totalité et «faire des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre» (Descartes). Percevoir le pouvoir des discours dans son omniprésence et son omnipotence, diffracté en tous lieux, avec pourtant ici et là des dysfonctionnements, des déséquilibres, des brèches que des forces homéostatiques cherchent perpétuellement à colmater. Formuler alors une herméneutique de la totalité – je crois y avoir par moments réussi. Une herméneutique de l'intertextualité et de l'interlisibilité. En effet, toute analyse sectorielle, – que ce soit celle des lettres ou des sciences, – s'interdit d'apercevoir un potentiel herméneutique (partant politique) global. Il me semblait et semble

encore certain que les caractères du discours médical sur l'hystérie par exemple ne sont pas intéro-conditionnés et intelligibles dans leur seule immanence. L'hystérie (le discours de Charcot et d'autres sur l'hystérie) parle *d'autre chose* que d'un désordre neuropathologique, de même que les discours de la polissonnerie boulevardière parlent aussi d'autres choses aussi que d'Eden prostitutionnel et de chronique du demi-monde. (Je laisse ici à l'état d'intuition première ce que j'ai essayé de travailler justement.)

L'idée de considérer en bloc, en totalité, ce que dit une société, ses dicibles et ses scriptibles, ses «lieux communs» et ses «idées chics» est une idée vieille comme la modernité. Une bonne partie des «prédécesseurs» d'une analyse du discours social est formée par des gens de lettres: tout au long de la modernité, cette «ère du soupçon», de Flaubert à Bloy, à Musil, à Nathalie Sarraute, on voit revenir le recensement et l'interrogation accablée des «idées reçues», de l'«Exégèse des lieux communs»; qu'il s'agisse de *Un Amour de Swann* (Proust) (épisode que l'ont peut dater de la présidence de Grévy en 1887-1888) ou de l'*Homme sans qualité* (Robert Musil), ou encore des *Fruits d'Or* et de *Vous les entendez* (Nathalie Sarraute), ce sont des romanciers qui ont avec le plus de subtilité écouté et transcrit la vaste rumeur hétérologique des langages sociaux.

♦ MES THÈSES DANS LES LIVRES DE 1989-1990: CORRECTIFS ET VOIES NOUVELLES

1. Le discours social comme non-juxtaposition de secteurs indépendants et comme non-système cependant. *Penser l'hétérogène.* Ma thèse la plus large au moment de terminer les livres parus en 1989 était à peu près la suivante: Les discours sociaux ne sont pas *juxtaposés* les uns aux autres en «genres» et secteurs indépendants, ils ne sont pas non plus aléatoires et contingents à des moments de communication. Ils forment, dans un état de société, une «*sorte de* système» composé, interactif, où opèrent de fortes tendances hégémoniques et où se régulent des migrations. Ce quasi-système combine une résultante en forme de vision du monde avec son Sujet central et ses valeurs immanentes, et des manières de penser – forme et contenu, qui sont spécifiques à un état de société, qui ont à une époque donnée des charmes qui ailleurs où plus tard n'opèrent plus, et qui certes présentent des marges et dissidences, mais des marges qui affrontées à cette hégémonie restent dans sa mouvance et dont les manières de penser et conceptions autres, dépourvue d'assise et de statut, de *légitimation et d'acceptabilité* ont de la peine à s'autonomiser et simplement se dire et développer leur logique divergente.

Je le disais expressément, mais j'ai eu certainement tendance à accentuer dans l'analyse de 1889 (mais l'avais procédé différemment et plus «dialectiquement» dans *Le Cru et le faisandé*[5] – 1986 pourtant) les facteurs de convergence et de coïntelligibilité formant vision du monde. En fait, on peut très bien montrer le discours social comme antinomique, plein de bougé et engendrant *aussi cependant,* en dépit d'enjeux contradictoires particuliers aux différents agents, une vision du monde illusoire.

Autrement dit, dans son approche du tohu-bohu apparent des langages, des styles, des doctrines et des «idées» à la fin du siècle passé, mon analyse a été conduite d'abord comme une recherche de *l'homogène*. Dans la première étape d'une réflexion sur le discours social, il s'agissait de faire ressortir du *régulé*, du *récurrent* derrière les variations et les avatars et en dépit des compartimentations des discours sociaux, publics, savants, littéraires etc.; des règles prédominantes de cognition et de mise en discours derrière la diversité des écritures, des genres et des axiomatiques; une topique commune en deçà des argumentations et des narrations qui s'affrontent et qui polémiquent; une diffraction arbitrée et organisée des niveaux de style et de langage; une stratification fonctionnelle où la langue légitime se dégage des hiérarchies de distinction entre le style «concierge» du *Petit Parisien* et la rhétorique soutenue de *La Revue des Deux Mondes.* Ma démarche a consisté – en dépit de moments où je cherchais à aller à l'encontre de cette logique – à rechercher des légitimations, des dominances et des récurrences, de l'homogène dans la cacophonie apparente, des principes de cohésion, de contrainte et de coalescence qui font que le discours social n'est pas une juxtaposition des formations discursives autonomes, strictement refermées sur leurs traditions propres, mais un espace d'interactions où des contraintes, des impositions de thèmes et de formes viennent colmater les brèches, contrecarrer les tendances centrifuges, apporter au *Zeitgeist* une sorte d'unification organique, fixer entropiquement les limites du pensable, de l'argumentable, du narrable, du scriptible.

Ma démarche a amené à reconstruire d'abord, dans la perspective d'une analyse globale des discours sociaux, le concept d'*hégémonie*, compris comme la résultante synergique d'un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et l'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et des *doxaï*. Ces mécanismes procurent à ce qui se dit et s'écrit des quanta d'*acceptabilité*, stratifient des degrés

5 M. Angenot, *Le Cru et le faisandé*, Bruxelles, Éditions Labor, 1986, 202 p.

de légitimité. L'hégémonie se compose des règles canoniques des genres et des discours (y compris la marge des variances et déviances acceptables), des préséances et des statuts des différents discours, des normes du bon langage (y compris encore les degrés de distribution langagière, du haut style littéraire au tout-venant de l'écriture journalistique «populaire»), des formes acceptables de la narration, de l'argumentation et plus généralement de la cognition discursive; d'un répertoire de thèmes qui s'imposent à tous les esprits, de telle sorte que leur traitement ouvre le champ de débats et de dissensions eux-mêmes réglés par des conventions de forme et de contenu.

«In eo movemur et sumus», dit Saint Paul: en lui nous évoluons et nous sommes. Le discours social est le médium obligé de la communication et de la rationalité historique, de même que sa maîtrise est l'instrument du prestige social pour certains, au même titre que la fortune et le pouvoir. En lui se formulent et se diffusent tous les «sujets imposés» (Pierre Bourdieu) d'une époque donnée. La variété même des discours et des positions doxiques permises semble saturer le champ du dicible. Le discours social «a réponse à tout», il semble permettre de parler de tout, constituant du fait même le non-dicible en impensable (erroné, absurde, infâme ou chimérique).

Il fallait corriger cependant cette approche de deux façons, en cherchant à dire comment dans cette entropie produit du nouveau ou ce qui pouvait sembler la même sorte de question, comment s'établissent non des désaccords qui confirment l'hégémonie du moment à la manière de ces «sujets imposés» du système lycéen français mais des dissidences au niveau de la topique, des présupposés, des valeurs fétichisées et des tabous universels formant l'impensable d'un temps.

1. Mon travail sur l'hégémonie devait conduire dialectiquement à percevoir des lieux où *ça bouge*; où émerge de la nouveauté «vraie», un *novum* (au sens d'Ernst Bloch) où tout à coup le *noch nicht Gesagtes*, le «pas-encore-dit» se frayerait un chemin et se fabriquerait un langage neuf dans l'entropie du «déjà-là»; des points où s'opérerait une rupture critique que l'on risque en tout temps de confondre avec un simple «coup» audacieux, néanmoins permis par les «règles du jeu» qui prévalent. J'ai fait un certain travail dans cette voie et je ne vais pas développer cela ici.

2. L'autre voie consisterait à montrer l'hégémonie même comme hétérogène et ultimement aporétique. Or, justement je me suis mis à travailler surtout sur des idéologies au sens doctrinaire, sur le socialisme en Europe et sur les Grands récits progressistes dont la faillite marque la fin de ce siècle dit post-moderne. C'est ici dans ces systèmes qu'on attend de la systématicité...

> Je conserve le terme de «Grands récits» – emprunté à Jean-Fr. Lyotard sans révérence particulière à sa pensée – dans la mesure où ce qui me paraît essentiel dans les objets idéologiques que je vise, c'est leur capacité d'intégration des «petits récits» à notre taille humaine (d'un combat, d'un lieu, d'une vie) et la prise en tenaille qu'ils opèrent du vécu présent entre une explication du passé et une certitude pour l'avenir. Des systèmes discursifs totaux donnant réponses aux fameuses questions «D'où venons-nous? qui sommes-nous? où allons-nous?», et qui opèrent une transfiguration du présent (un *réenchantement* du monde), qui procurent une pleine *justification* (Luc Boltanski/P. Thévenot), qui conjurent la déréliction, le soupçon d'à vau-l'eau du cours des choses en investissant de sens le présent – inscrit entre un passé expliqué et significatif, même dans ses souffrances et ses horreurs irréparables, et un avenir-panacée tout aussi fatal mais eudémonique. Les Grands récits comme instruments à créer des communautés électives, des *Imagined Communities* «désérialisant» les individus. Ceci lié à la question incontournable sur la culture politique des XIX^{e} et XX^{e} siècles: comment la promesse eschatologique d'un Monde nouveau a constamment paru à des esprits volontaristes la condition pour raisonner et agir dans ce monde immédiat, – et probablement pour simplement parvenir parfois à le regarder en face. Les Grands récits viennent conjurer les *concepts de complexité* qui émergent depuis plus d'un siècle et se trouvent vulgarisés aujourd'hui: «désordre», «turbulence», «hasard», «chaos», «catastrophe», – dont le pathos nourrit le bonheur post-moderne.

Or, à l'analyse, les systèmes idéologiques, et plus encore les grandes «historiosophies», les grandes explications globales de la Modernité, ne forment jamais que de pseudo-systèmes, ils sont des tissus d'inconséquences et d'antinomies plus ou moins habilement occultées et colmatées. Les idéologies sont non seulement inadéquates au monde qu'elles prétendent expliquer, mais intrinsèquement aporétiques. Leur «logique et leur rigueur propres»

(Althusser), indissociables de la fonction d'ordonnancement et d'explication auxquelles elles prétendent, relèvent d'une illusion d'adéquation qu'elles entretiennent pour susciter l'adhésion et renouveler la foi que des groupes investissent en elles.

Le Discours social ne produit l'illusion – dirais-je aujourd'hui – de sa cohérence en *forme de Weltanschauung* que parce qu'il se dissémine et se topologise à la controverse, à l'antinomie entre tendances incompossibles. C'est la première évidence non reconnue pour qui se met à travailler dans le secteur du Grand Récit socialiste révolutionnaire; qui est que ce grand récit n'existe pas – ne se dégage pas comme commun dénominateur à la Propp des variantes et tendances de l'histoire du mouvement ouvrier.

2. Le mode de production, ou les modes de production, de la *valeur* dans le socio-discursif.

Cette question de la production de la valeur aurait dû être mis en lumière beaucoup plus spécifiquement comme «enjeu de luttes» central. Y répond leu travail que je fais aujourd'hui sur le *ressentiment* par exemple – concept généalogique orienté vers un mode de production axiologique/identitaire qui lui serait propre.

Au départ du ressentiment, on trouve une axiologie invertie ou renversée, retournée: la bassesse est signe probable du mérite et la supériorité «mondaine», séculière, condamnable par la nature des choses. Inversion des valeurs d'origine éthico-religieuse (*Umwertung aller Werte*). Avantage de la notion de ressentiment: elle articule la récurrence d'une position face au social, d'un éthos et de façons de raisonner – de positionner le sujet et d'interroger le monde, et ce dans un développement de *longue durée*. Le ressentiment est intimement lié à l'angoisse face à la modernité, à la rationalisation et à la *déterritorialisation*. La mentalité de la *Gemeinschaft* (Tönnies), homogène, chaude et stagnante, ayant tourné à l'aigre dans les sociétés froides et rationnelles-techniques[6].

6 J'ai rapporté le phénomène du ressentiment à la catégorie générale de la *fausse conscience* qui est au centre de l'œuvre sociologique, que je trouve intéressante et qui est méconnue de Joseph Gabel. «La fausse conscience est souvent – sinon toujours – génératrice d'effets pervers pouvant, sur le plan politique, se cristalliser dans des conduites d'échec de portée historique; ... inversement, l'effet pervers est pratiquement toujours sous-tendu par une forme de fausse conscience ...» (Joseph Gabel).

Inséparable de ce qui précède, c'est-à-dire la production de la valeur et le positionnement du Sujet, *Standort des Subjekts.* Ici aussi, cela a été insuffisamment dégagé dans le corps des analyses de 1889 sauf exceptions. Tâche suggérée: conduire dans le réseau socio-discursif une analyse «évolutive» et polycentrique où le sujet se trouve «positionné» dans une multiplicité de récits socialement validés. L'interférence de ces récits est ce que nous appelons intertextualité, mécanisme essentiel de l'idéologie qu'on a trop considérée comme composée de doctrines systématiques et plus ou moins autonomes. Ce que j'ai cru faire mieux notamment dans mes travaux sur la propagande et l'utopie socialistes.

Dans ses rapports avec l'étude du contemporain, quelques évidences sur cette axiologie du sujet. Quand on fera l'histoire intellectuelle de notre temps, on devra faire une place centrale au nœud de polémiques autour des questions d'*identité*. Le retour en force de nationalismes réprimés ou assoupis, avec leur cortège de griefs et de ressentiment, les revendications de minorités ethniques, sociales, sexuelles brimées, les idéologies conviviales chargées de *réenchanter* un monde froid: on a vu naître et renaître de partout de l'identitaire, des dispositifs d'inclusion collective dans un «nous» chéri ou revendiqué – inclusions dont le revers est cependant l'exclusion, solidarités dont l'autre face est l'occultation de l'autre, sa mise à l'écart. Tout débat superficiel fait évaluer alternativement ces dispositifs identitaires comme la meilleure, la plus évidente et la plus légitime, et la pire des choses: la conquête par le groupe dominé de son identité est émancipation, «prise de parole», rejet de l'aliénation, liquidation de la honte, dépassement dans la chaleur collective de l'isolement et de la «sérialisation» des individus. Et cependant la revendication identitaire – on ne le voit que trop également – peut être aussi repli, exclusivisme, xénophobie, peur et mépris de l'autre, des autres, capitalisation de griefs insurmontables, dénégation du «métissage» général des cultures; et encore imposture, automystification naïve ou retorse, *invention* de l'origine, du passé, invention de la tradition (Hosbawm), horreur de la diversité et dénégation du présent. Le mot et l'idée floue d'«identité» sont un piège pour qui les aborde sans circonspection; les réticences motivées ou les approbations a priori ne peuvent éclairer en tout cas le problème qu'ils posent.

3. Le discours social doit aussi être analysé comme *tendant à quelque chose, allant quelque part*. En observant la topologie culturelle on peut voir à tout moment des idées et des pratiques symboliques qui étaient marginales s'intégrer au centre du système, des pratiques très restreintes s'acceptabiliser et se diffuser de façon rapide en même temps que des résistances

s'effondrent et qu'elles acquièrent de la notoriété en même temps que de l'acceptabilité. On peut former des hypothèse sur ces changements de statut qui sont concomitants à des changements de forme et de régions d'application: ces changements forment tendance et pour le meilleur ou le pire ils convergent et ils vont *quelque part*. On peut donc y lire une histoire anticipée. Et ici il ne s'agit plus évidemment d'innovations conçues comme liées à une quelconque idéologie du progrès, progrès social ou esthétique. (Mais liée encore – et c'est ce qui rapproche les *deux* paradigmes et permet parfois de les confondre – à une méfiance sceptique à l'égard de ce qui reçoit la légitimation, la caution soit des foules, des mouvements d'opinion, soit des arbitres établis, des *establishments* de diverses natures qui se sont auto-mandatés pour légitimer au nom du *Socius*). Au contraire ici, l'idée d'innovation, le repérage de quelque chose comme nouveau et comme progressant à plus ou moins vive allure, est directement relié à l'idée de «malheur des temps». Quand on parle de «montée du fascisme» dans les années 1920, quand on étudie comme le fit Jean-Pierre Faye les *Langages totalitaires* de l'Allemagne de Weimar, quand on construit (à l'indignation d'autres historiens) comme l'a fait Zeev Sternhell, le concept de *pré-fascisme* – on lit aussi parfois *proto-fascisme* – on fabrique des idéaltypes tendanciels, des émergences qui conduisent à de résistibles ou selon le cas irrésistibles ascensions, des entités avant la lettre qui servent d'interprétants à des conjectures sur la conjoncture, sur la «pente de l'Histoire» à moyen terme. Je prends le cas de l'explication du fascisme parce que c'est le cas, le lieu d'application typique pour le XX^{ème} siècle de ce paradigme et de cette historiosophie ad hoc, amis il ne faut aucunement croire que ce soit le cas unique. (Mais bien sûr cela marche très bien en ce domaine, il suffit de voir les historiques et chroniques de publicistes à l'égard de l'ascension de Le Pen en France au cours desdites années 1980). L'explication de la conjoncture en termes d'intersignes (sur quoi j'ai travaillé en étudiant notamment l'herméneutique européenne du drame de Meyerling)[7] et de malheur des temps doit elle-même s'interpréter. Et pour la critiquer, il faut la rapprocher de ce que Albert Hirschmann dans un ouvrage magistral caractérise comme le rhétorique et l'herméneutique réactionnaires.

4. Hétérogénéité «gnoséologique» ou mentalitaire: au delà de la diversité des opinions, des thèmes et des disciplines, une diversité de manières de penser coexistant dans la même société, mais n'appartenant pas à la «même planète». Question: les langages publics en

7 «Le Drame de Meyerling: production narrative, acceptabilité et discours social», in WALTER MOSER ET FRANÇOIS LATRAVERSE, dir. *Vienne au tournant du siècle*. Montréal: Hurtubise / Brèches & Paris: Albin-Michel, 1988, pp. 67-90.

coexistence se distinguent-ils parfois, au delà de la divergence des thèmes et des visées de même que de celle des intérêts, par des caractères formels et cognitifs «incompossibles»? Ou pour parler comme Ernst Bloch que j'évoquerai et absolutiser son propos, y a-t-il discursivement, idéologiquement, civiquement parmi nous des «non-contemporains»?

Je conclus au caractère intenable des épistémologies historiques successives à la Foucault: succession d'épistémè organiques et de ruptures épistémologiques. Hétérogénéité marquée des discours scientifiques d'un temps – en dépit du fait attesté et fort intéressant à suivre de migrations de paradigmes sous une certaine hégémonie du pensable en une conjoncture. Ce modèle organique est encore moins heuristiquement prometteur pour les discours, moins contrôlés, surveillés et dominés, de la sphère publique. Rejet au même titre, du modèle, orienté par et selon un Sens de l'Histoire (paradigme venu du Grand récit socialiste) qui fut celui du regretté critique britannique Raymond Williams avec la coexistence ternaire du dominant, de l'émergent et du récessif. (Car l'émergent ne finit pas toujours par s'imposer, le récessif perdure et le dominant récupère, recycle et syncrétise!)

Ici s'articule le problème d'une histoire, de *l'historicité des croyances*[8]. Cicéron et l'évhémérisme. Rationalité teinté de morale stoïque de sa correspondance. Limite de conscience possible de Cicéron: les dieux sont des héros divinisés, pensable; les dieux et les mythes sont de pures et simples fictions (en dehors du pensable). Question pas neuve, loin de là, mais faite d'hypothèses et de thèses de penseurs divergents, de formations diverses aussi, travaillant sur des problématiques diverses et synthèse de ceci pas faite – et renouvellement critique urgent.

La question n'est pas archéologique. Car dès que l'historien du contemporain se demande en transposant: est-ce que Jean Jaurès ou Karl Kausky ou Émile Vandervelde ont *cru* à leur mythe, c'est-à-dire à la socialisation des moyens de production apportée par une révolution prolétarienne imminente, vous vous heurtez à des difficultés qui s'accumulent et qu'il n'est pas oiseux de poser: impossibilité de donner comme le voudrait le bon peuple une réponse univoque et simple. Cicéron ne croyait pas non plus que Jupiter s'était transformé en cygne pour aller séduire Leda, *mais* il n'est pas vrai qu'il n'y croyait *à aucun degré* ni que

8 P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil, 1983, 168 p.

sa non-croyance sur ce point était tout bonnement l'égale de la nôtre. J'ai abordé ceci dans un chapitre de *L'Utopie collectiviste*[9]...

L'idée d'une gnoséologie propre à une hégémonie donnée est déjà développée dans mes travaux sur 1889 – avec les chapitres sur la notion de *gnoséologie romanesque*. Une gnoséologie dominante avec, encore un coup, ses variations et ses ésotérismes; des bases cognitives qui permettraient de comprendre synoptiquement les discours de presse, certaines pratiques littéraires, certaines démarches scientifiques et d'autres formes instituées de cognition discursive. Cette gnoséologie dominante qui sert de «mode d'emploi» aux topiques, je l'identifierai pour la fin du XIX^{e} siècle comme le «romanesque général»[10].

Autre chose encore c'est la croyance en commun, la communauté des croyants. Les Schopenhauer et les Nietzsche prétendent penser seuls et contre tous, les croyants ne croyent bien que collectivement et par connivence, c'est à dire avec des silences, des non-dits et des demi-désaveux. Les communautés de croyant n'existent que parce que leurs zélateurs n'ont pas le même degré de zèle ni de conviction. Pas plus que les idéologies ne sont des systèmes les groupements idéologiques ne sont des communautés connaissantes, ce sont des coalitions qui vont du reste de la foi du charbonnier et du fanatisme dit aveugle à des adhésions tactiques et réservées et des dissidences censurées pour de «bonnes raisons» (Raymond Boudon).

La question est: y a-t-il dans certains cas une relation bien établie et bi-univoque entre certaines convictions, certaines visions du monde propres à une communauté idéologique et des manières spécifiques de raisonner ou de déraisonner, de classer les objets du monde, de

---

9 M. Angenot, *L'Utopie collectiviste*, Paris, PUF, 1993, 397 p.

10 Cette gnoséologie que nous posons comme un fait de discours, indissociable de la topique, correspond à ce qui s'est appelé parfois les «structures mentales» de telle classe ou de telle époque, ou encore de façon plus floue des «pensées» (pensée sauvage, pensée animiste, pensée mythico-analogique...). On pourrait dire «épistémé», à la difficulté près que ce terme paraît renvoyer d'emblée à des sciences, des savoirs institués, des «disciplines». Si du côté des sciences on peut identifier une épistémé dominante en 1889 (positiviste-expérimentale-analytique-évolutionniste), celle-ci pourrait n'être qu'un avatar d'une gnoséologie plus générale.

se positionner et d'interpréter le cours des choses? (L'idéologie pourvoit d'une identité sur la scène discursive, symbolique, elle vous «constitue en sujet», Althusser).

Et quel rapport de ces mentalités avec des visions du monde du monde? C'est à dire, pour objectiver et circonscrire rationnellement ce qui précède, quel rapport entre des manières de raisonner collectives – i. e. de narrer et argumenter – de produire pour un groupe déterminé dans un état de société particulier et non pour l'auditoire universel cher à Perelman, du vraisemblable, du probable, d'un groupe et le produit selon toutes apparences de ces manières de raisonner à savoir le système, ou quasi- ou non-système, en quoi s'investit la croyance de ce groupe idéologique. Plutôt que la référence idéaliste à des "consciences", voyons la chose objectivable et propre à l'ordre du discours qui est la rhétorique, les formes du raisonnement persuasif et interprétatif de soi et du monde... Fausse conscience et art de [se] persuader des idées fausses ou douteuses. Voir la sociologie de Raymond Boudon, *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*[11]. *Ou* la typologie des raisonnements propres à un secteur idéologique: le fameux ouvrage d'Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* (*The Rhetoric of Reaction*)[12]. Il montre que certains secteurs idéologiques engendrent et caressent certains types de raisonnements qui sans être absolument sophistiques leur sont propres et exclusifs. Il ramène toute l'argumentation réactionnaire née avec la Révolution française à trois arguments complémentaires, *perversity, innocuity, jeopardy*. Prenons le cas de *perversity*: la notion d'effet pervers, il s'agit en effet d'un mode de raisonnement moderne, inconnu de l'Ancien régime et de l'ancien régime de la pensée, dialectique, ruse de l'histoire, voir Marx, Engels, ce qui arrive est quelque chose que personne n'a prévu... Voir aussi J. Gabel, «Effets pervers et fausse conscience», *Cahiers internationaux de sociologie*[13].

Il n'y a évidemment pas que les manières de raisonner des réactionnaires, c'est à dire des autres idéologiques qui appellent la suspicion. À Paris où je séjournais ces mois derniers, je lisais chaque matin *Libération* et chaque après-midi *Le Monde* et je rencontrais sans peine

---

11 R. Boudon, *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990, 457 p.

12 A. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction,* Cambridge, Belknap Press, 1991, 197 p. (A. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Pierre Andler (trad.), Paris, Fayard, 1991, 295 p.).

13 Gabel, «Effets pervers et fausse conscience», *Cahiers internationaux de sociologie,* 1987, p. 339-351.

des argumentations récurrentes et des micro-récits qui cherchaient à diagnostiquer, à circonscrire, de manière à y trouver remède, le mal social et son éternel retour, ce que les Français nomment la «fracture sociale», le sous-emploi, l'«exclusion», le terrorisme intégriste, le nettoyage ethnique etc. – et je reconnaissais dans les colonnes de ces quotidiens des *manières de raisonner*, disons, qui n'appartiennent pas à la logique universelle *mais* qui se rencontrent pourtant DÉJÀ chez un Saint-Simon ou chez un Fourier, chez un Louis Blanc ou chez Proudhon, par exemple. Certaines de ces manières de raisonner demeurent à la fois familières quoiqu'elles soient spécieuses, étranges à l'examen; elles sont pourvues de «bonnes raisons» contingentes, mais elles sont cependant d'une logique discutable et semblent souvent composées de présupposés incompossibles.

Thèse heuristique: le domaine de la sophistique correspond à celui de la conscience mystifiée. La conscience mystifiée ne se complaît pas dans une illusion contemplative, les consciences mystifiées (... mais parmi elles il y a sans doute toujours des aveugles complets et des borgnes roublards pour les mener) se liguent pour raisonner et déraisonner *ensemble*, et c'est sur ce terrain de la rhétorique persuasive qu'on peut bien les *voir*, leur voir laisser apparaître toute la faiblesse tortueuse de leurs «bonnes raisons». Le Ressentiment se définit depuis Nietzsche comme un «mode de production» des valeurs, comme un positionnement «servile» à l'égard des valeurs, mais c'est une production qui cherche à se fonder par la voie de raisonnements paralogiques, d'argumentations retorses et sophistiques et ne se sépare pas de ceux-ci. D'où l'importance centrale pour mon propos de reconstituer les figures-types d'une rhétorique du ressentiment. Y a-t-il donc des mentalités non-contemporaines ou mal coïntelligibles coexistant dans des sociétés selon de véritables lignes de partage résistant à l'échange interdiscursif ? Ceci se pense en Occident depuis au moins Auguste Comte, la succession mais aussi au XIXème siècle la coexistence polémique, la logomachie des trois âges, religieux, métaphysique et positif, dans une anarchie moderne qui va lui faire regretter l'Ordre organique du Moyen Âge religieux, et je travaille actuellement sur le très oublié Colins de Ham, penseur de l'Incompressibilité de l'examen, exact contemporain de Comte, penseur du caractère aporétique de toutes les pensées dites modernes polarisées entre religieuse et matérialiste aucune n'étant tenable et les matérialistes présupposant un libre arbitre aussi bien qu'une perfectibilité morale, choses que la logique de leur système devait éliminer. Comte et la non-contemporanéité illustrée par sa propre évolution, du positivisme à la Religion de l'Humanité et l'Apostolat positiviste.

★

Le discours de l'anthropologie préhistorique[1]

par MARC ANGENOT ET NADIA KHOURI

Les mots d'«intertexte» et d'«intertextualité», introduits par Julia Kristeva vers 1966 en vue de (re)définir le concept d'«idéologème» chez Bakhtine/Medvedev (*Formalnij Metod...*, Leningrad, 1928), ont connu un succès qui tient autant, nous semble-t-il, à la mode intellectuelle qu'à ce refaçonnement collectif et continu du savoir propre à un *Zeitgeist* donné. C'est dire que ces termes sont employés aujourd'hui dans une remarquable dispersion, chez des critiques se réclamant des positions théoriques très variées. Outre des emplois flous, ils ont fait l'objet de réévaluations théoriques en sens divers chez certains sociocritiques, comme chez des tenants d'une herméneutique lacanienne. Paul Zumthor d'une part, Michael Riffaterre d'une autre, ont par exemple inséré l'«intertextualité» dans leur appareil conceptuel propre. On verra, pour faire le point, le numéro «Intertextualités» de *Poétique*, 27, 1978, édité par Laurent Jenny. Nous pensons que l'idée d'analyse intertextuelle des textes et des formations discursives comporte un enjeu essentiel au dépassement du structuralisme fonctionnaliste. Elle constitue une arme critique (plutôt qu'un outil méthodologique positif) qui a servi depuis dix ans à mettre en cause tant le fétichisme du Sujet créateur, que celui du Texte même conçu comme une entité autonome porteuse d'un sens immanent où, fonctionnellement, chaque élément rendrait raison de la totalité signifiante. Elle a permis de montrer le caractère trompeur et douteusement métaphorique de «Code», dans des emplois comme «code idéologique», «code cinématographique», «code icônique»... Là où «code» semble fallacieusement se référer à un ensemble *fini* d'unités et de règles, immanent à la performance sémiotique, l'intertextualité pose une topologie du discours social où le «travail du texte» s'effectue dans une interaction extensive des écrits et des genres. L'orientation de l'analyse intertextuelle verra dans chaque écrit, non un ensemble d'éléments co-intelligibles, mais un dispositif dont la sémiosis revient à sélectionner, transformer ou exclure des topoï et des préconstruits migrant à travers le moment historique. Une telle analyse (à l'opposé de la thèse goldmannienne de deux étapes: compréhension immanente – interprétation socio-historique) pose que la simple intelligibilité «immédiate» d'un écrit dépend de sa contiguïté avec d'autres faits discursifs, qu'à cet égard l'intelligibilité et l'acceptabilité s'identifient. Aux

---

1 Étude en collaboration avec NADIA KHOURI. Savoir et autorité: le discours de l'anthropologie préhistorique, *dans le* numéro thématique «Le Pouvoir dans ses fables», *Littérature* (Paris: Larousse), # 50: mai 1983, pp. 104-18.

modèles du système fonctionnel et de sa clôture, le concept d'intertextualité oppose une problématique de la multiplicité et de l'hétérogène des pratiques et, parmi elles, des pratiques signifiantes qui, dans la filiation de M. Bakhtine et dans celle de la *kritische Theorie*, constitue sans doute l'essentiel de *notre* problème pour les années à venir[2].

Si l'on conçoit le texte non comme une totalité autosuffisante d'unités fonctionnelles où le tout rendrait raison des parties, mais comme un lieu ouvert aux transactions intertextuelles, comme un dispositif susceptible d'accueillir, de transformer ou de refouler certaines stratégies signifiantes migrant à travers le discours social, il convient qu'à son tour cette hypothèse d'un *discours social* comme totalité hétérogène en devenir soit prise selon sa plus forte valeur heuristique. Rencontrant deux champs fétichisés, le *littéraire* d'une part, et le *scientifique* de l'autre, nous posons qu'il y a intérêt à ignorer leurs clôtures tout en nous interrogeant sur l'appariement de cette double fétichisation. La sociocritique veut bien traverser le littéraire, ses genres et ses niveaux; les épistémologues trouvent pertinent de chercher à concevoir globalement l'activité cognitive, mais ils retrouvent d'ordinaire au bout du compte des fétiches résiduels, *la* fiction, *l*'épistémè. Nous poserons l'hypothèse d'une circulation générale des idéologèmes et des stratégies discursives. Nous chercherons à concevoir les linéaments d'une poétique généralisée du texte social. En vue de quoi, nous allons examiner l'institution du discours clos et de sa grammaire de reconnaissance, dans le cas de l'anthropologie préhistorique telle qu'elle est apparue à la fin du XIX^{e} siècle.

Nous montrerons, très rapidement et par des illustrations nécessairement sommaires, comment le discours sur la préhistoire s'instaure et se nie comme *dispositif intertextuel*, contigu à la pratique dite *littéraire*. Nous poserons, du même coup la question du «déjà-là» comme lieu d'émergence du discours. Ce qui est déjà là, c'est pour nous la topologie du discours social avec ses contraintes, ses migrations, ses espaces d'attente... Ce que le fantasme instituant la science pose déjà là (en une métaphore du travail heuristique même), ce sont ces *choses* cachées dans le sol, recouvertes de la patine des âges: des os, des pierres taillées. L'énonciation du discours préhistorique s'inscrit dans la double activité du préhistorien sous

2 A titre de prolongement de cette brève introduction, on pourra se référer au numéro de *Poétique* signalé plus haut et à: M. Angenot, «Présupposé, topos, idéologème», *Études françaises*, 1-2, 1977; «Idéologie et présupposé», *Revue des langues vivantes*, 44, 1978. - M. Angenot et D. Suvin, «L'implicite du Manifeste», *Études françaises*, XVI, 3-4, 1980. - M.-C. Leps, «For an Intertextual Method of Analyzing Discourse», *Europa*, III, I, 1979-1980.

le signe de la pelle et de la plume: creuser le *sol* pour trouver/retrouver ces «objets» déjà là, où les probabilités stratigraphiques les ont placés «de toute éternité»; creuser le *sens* pour trouver/retrouver le récit des progrès humains, c'est-à-dire la synecdoque de sa propre activité scientifique.

Nous ne centrerons pas notre analyse sur une épistémologie historique de la discipline en question (étude que nous avons tentée ailleurs)[3]. Nous chercherons moins à présenter une synthèse des constituants discursifs de cette science qu'à nous servir de cette synthèse pour illustrer certaines propositions générales autour de la notion d'*intertexte*, des choix méthodologiques qu'elle permet et des enjeux qu'elle comporte. Nous devons donc nous excuser du caractère sommaire d'analyses qui seront à peine amorcées. On ne trouvera qu'un historique cursif et fragmentaire de la préhistoire en France, conçu pour la stricte nécessité d'illustrer nos hypothèses.

Nous ferons enfin retour du discours scientifique à la fiction littéraire, du traité de paléontologie humaine au roman préhistorique et à la science-fiction «darwinienne» pour voir ce que ces formes, dans leur «pauvreté» et «naïveté», permettent de concevoir de la spécificité du texte littéraire, comme texte sans objet: la *réarticulation de l'intertexte dans le texte*.

Un rapide panorama de l'émergence de l'anthropologie préhistorique s'impose. Jusqu'à l'aube du XIX^{e} siècle, le problème des origines de l'homme est traité en termes de mythes, qu'il s'agisse du mythe du Jardin d'Éden ou de spéculations «philosophiques» sur l'anthropogenèse, comprenant à l'occasion certaines intuitions transformistes, comme on en trouve dans le *Telliamed* de Benoît de Maillet (1747).

Il faudrait signaler ici la durable interférence des réflexions sur l'origine de l'homme et du thème spéculatif de l'homme-singe (*Homo sylvestris, Homo ferus*), analysé par F. Tinland (*L'Homme sauvage*, Payot, 1968) pour le XVIII^{e} siècle, de façon sous-jacente tant dans le roman que dans la théorisation scientifique. Sans parler encore de toute la littérature sur les «enfants sauvages», apparue bien avant J.M.G. Itard (*De l'Éducation d'un homme sauvage*, Paris, Gaujon fils, an X) et se développant encore longtemps après lui.

---

3 «The Discourse of Prehistoric Anthropology: Emergence, Narrative Paradigms, Ideology», *Minnesota Review*, 19, Automne 1982. Le présent article transcrit une communication faite au *Third Columbia International Colloquium on Poetics*, présidé par M. Riffaterre, New York, 15-17 novembre 1979.

Le moment de rupture entre la spéculation mythique et l'observation «scientifique» est généralement daté de l'ouvrage du Liégeois P.-C. Schmerling, *Recherches sur les ossemens fossiles* (1833), le premier à décrire les restes d'«ossemens fossiles humains», ceux de «la race antédiluvienne». Ce n'est pourtant que bien plus tard, après 1870, que la préhistoire s'établit en Europe continentale comme une discipline scientifique de plein droit et conquiert les appareils institutionnels, rompant avec le bricolage suspect d'amateurs isolés. Le Français Boucher de Perthes (1788-1868) est à la fois le dernier de ces amateurs et sera transfiguré en père fondateur de l'anthropologie préhistorique. Boucher de Perthes représente l'émergence du regard positif. Dans ses nombreux ouvrages, le mode de preuve, articulé à une conjecture illimitée, est analogue à la rhétorique actuelle sur les O.V.N.I.: la seule quantité des données est censée emporter la conviction. Boucher de Perthes déclare avoir transporté à son domicile des tombereaux pleins de silex «celtiques et antédiluviens». Faute d'un cadre théorique, la preuve ne peut que résider dans le *regard* du sceptique: on lui montre les silex taillés; ses yeux se dessillent; il a vu: il croit[4]...

Avec Boucher de Perthes nous trouvons un discours qui s'avouait «inouï» et était lu comme «extravagant»; avec la génération des premiers préhistoriens institutionnellement établis, venus souvent de la géologie ou de la physiologie humaine, nous rencontrerons un discours qui s'institue comme toujours déjà là, efface son scripteur, dissimule sa dépendance à l'égard des signes sociaux globaux par une série d'opérations élémentaires dont nous allons décrire quelques-unes – empruntant nos exemples à des manuels de première main parus en langue française entre 1870 et 1900 environ[5]. Notre hypothèse principale est la suivante: le *Discours de la paléontologie humaine* (DPH) développe une rhétorique de l'apodicticité et de la

4 Philippe-Charles Schmerling, *Recherches sur les ossements fossiles découverts dans les cavernes de la province de Liège*, Liège, Collardin, 1833-1834. – Jacques Boucher de Perthes, *De la Création, Essai sur l'origine et la progression des êtres*, Abbeville, Boulanger, 1838-1841 et *Antiquités celtiques et antédiluviennes...,* Paris, Treuttel et Würtz, 1847-1863.

5 L'institutionnalisation de la paléontologie humaine est scandée par les grandes découvertes archéologiques de l'époque: homme de Néanderthal (1859), homme de Spy (1865), homme de La Naulette (1866), homme de Cro-Magnon (1868), homme de Chancelade (1888), homme de Java, *Pithecanthropus erectus* (1891), homme de Grimaldi (1901), «mâchoire» de Mauer (1907), sans parler du prétendu «homme de Piltdown», *Eoanthropus dawsoni* (1908)... On trouvera une critique contemporaine subtile des distorsions dues à l'institutionnalisation de la recherche dans le livre de Victor-Amédée Meunier, *Scènes et types du monde savant*, Paris, Doin, 1889.

scientificité, mais il est aussi largement imprégné par le modèle de la littérature romanesque. Par là, nous n'entendons pas seulement que, de l'argumentation savante, de la description et de la classification, bourgeonnent des développements narratifs qui finissent par envahir la trame du discours; pas seulement que ces développements sont des «fictions», c'est-à-dire pour le lecteur moderne des dérives conjecturales non falsifiables, mais bien que les traits axiomatiques de ces récits (sur l'origine du feu, de la famille et de la propriété, par exemple) sont de caractère *romanesque*, qu'ils sont empruntés à la fiction littéraire devenue au XIX^{e} siècle forme hégémonique de la narration. Cette narration romanesque n'est pas à nos yeux l'irruption aberrante d'un discours hétérogène à la perspective scientifique. Le romanesque devra être traité comme compatible avec les finalités cognitives poursuivies. Le type de conjecture rationnelle qui s'y déploie, fondé sur une sémiotique du sens commun, divers préceptes de la narration littéraire et les préconstruits du vraisemblable de fiction, c'est ce que nous nous donnons d'abord à circonscrire et à illustrer.

En premier examen, trois éléments composent la stratégie discursive des ouvrages d'anthropologie préhistorique: une rhétorique de la rigueur scientifique conférant au texte sa légitimité et son statut, une projection sémiotique sauvage et un bourgeonnement narratif qui découle de cette «sémiosis» et envahit de ses conjectures le discours.

♦ *Rhétorique cognitive*

La rhétorique savante est essentiellement fondée sur l'activité taxinomique. Il s'agit d'imposer au désordre tellurique des fouilles, au disparate des découvertes archéologiques une illusion de logique et avant tout de continuité chronologique surdéterminée. D'où ces séries: acheuléen, chelléen, moustérien, solutréen, aurignacien, magdalénien, azilien... Le lieu et le temps sont mis en paramètres et l'idéologie du progrès s'empare de la classification des industries lithiques. Aux noms vulgaires se substituent des termes savants: le mammouth est identifié comme *Elephas primigenius*; le renne comme *Cervus tarandus*, la marmotte comme *Arctomys marmota*. Comme il arrive fréquemment dans les stratégies rhétoriques, une stratégie contraire vient confirmer la légitimation opérée par l'assertivité taxinomique: il s'agit de l'ostentation de prudence scientifique comme moyen paradoxal de conférer au texte sa véracité.

♦*Sémiotique sauvage*

Le «roman» conjectural qui va se développer s'appuie sur un coup de force sémiotique, qui, de sa naïveté, fonde l'activité du préhistorien. Une frénésie sémiotique était à l'œuvre dès Boucher de Perthes: il s'agissait d'identifier selon des catégories explicatives tout silex, tout ossement découvert. Or, par une évidente pétition de principe, cette identification fallacieuse présupposait une impossible familiarité avec les objets découverts. On ne peut voir dans des silex des poignards, pierres de jet, marteaux, masses, hachoirs, racloirs, grattoirs, hachereaux, pointes de lance, ni dans un bois de renne, un «bâton de commandement» (thèse de Lartet), qu'en incluant dans les prémisses de cette sémiotique sauvage ce qui va se retrouver dans les conclusions. Le risque de ce raisonnement circulaire est illustré par une gravure de Boucher de Perthes (planches du ch. XXIII, *Antiquités celtiques et antédiluviennes*, 1863): l'homme préhistorique a dû chercher à représenter la face humaine, pensait l'illustre Amiénois; d'où les silex où il distinguait des yeux, des nez, des oreilles et des bouches: simples curiosités naturelles transmuées par la «volonté de savoir» en preuves archéologiques. L'euphorie que détermine cette sorte d'*Eureka Erlebnis* correspond à une forme d'optimisme cognitif qui peut se résumer dans le verset de Matthieu: «Quiconque demande reçoit et qui cherche trouve» (*Matth.,* VII, 8). Cette sémiotique triviale n'est pas étrangère à la doctrine scientifique: elle semble correspondre ici à une forme fruste de raisonnement lamarckien. Lorsque Fraipont et Lohest cherchent à expliquer les épaisses saillies sourcilières des Néanderthaliens, ils les attribuent au fait que l'homme de Néanderthal, vivant dans un milieu hostile, doit avoir froncé les sourcils pendant des millénaires jusqu'au jour où sa structure faciale a évolué selon cette adaptation fonctionnelle[6].

La sémiotique spontanée du préhistorien semble opérer par cette double sémiosis appelée par Hjelmslev «connotation». Mais à l'examen, on voit le caractère réducteur du modèle hjelmslevien quand il est appliqué à ces opérations signifiantes où le signifié second ne se trouve aucunement homologue à la constitution du signe premier. Si le premier effet de sens est toujours une inférence indicielle, le second se produit à travers un récit implicite, c'est-à-dire l'évocation d'une topique narrative. Le préhistorien qui découvre les cendres d'un ancien foyer postule un premier indiqué, l'usage du feu: c'est ici un indice dont la double face s'articule en un continuum naturel. Mais, par «connotation», il tire de l'indiqué/feu/, sans trop de peine, l'institution familiale, le raffinement progressif des mœurs. Nous ne sommes

6 Julien Fraipoint et Max Lohest, *La Race humaine de Néanderthal ou de Canstadt en Belgique: Recherches ethnographiques sur les ossements humains découverts [...] à Spy,* Gand, Vanderpoorten, 1887, p. 661.

plus ici dans l'ordre de l'indice, mais dans l'articulation d'un topos présupposé, non dans le nécessaire, mais dans un récit vraisemblable. L'opération «connotative» revient alors à naturaliser ce récit, à donner à entendre qu'on passe avec autant d'aisance des cendres au feu que du feu à la famille monogame.

♦ *Le récit préhistorique*

Le développement narratif s'articule tout naturellement à cette sémiotique «connotée». Nous donnerons de ce passage de la description des fouilles à la narration quelques exemples typiques dans le but d'illustrer sommairement nos hypothèses. Édouard Dupont, en 1871, dans son ouvrage principal, *L'Homme pendant l'âge de la pierre dans les environs de Dinant-sur-Meuse*, avertit le lecteur qu'il va traiter «de populations qui ne se révèlent que par des vestiges matériels» – ceci ne l'empêche pas de dire aussitôt: «Nous chercherons à les suivre dans le détail de leur vie de chaque jour» (p.10). Insistons sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'un ouvrage de vulgarisation, mais d'une étude considérée comme de première main. Ce programme narratif va être rempli au-delà de toute attente, et se présente comme «la véritable méthode qui nous permet de reconstituer avec *certitude* l'ethnographie de ces époques géologiques[7]». De la description de l'industrie paléolithique, le savant passe à l'hallucination narrative à propos des bifaces acheuléens:

> Ce n'était évidemment pas avec de semblables instruments, quelle que fût leur adresse à les manier que ces hommes pouvaient se rendre maîtres de colosses comme le mammouth et le rhinocéros... Nous sommes ainsi *conduits à admettre* que la ruse et les pièges étaient leur recours... Pour certains de ces animaux, nous pouvons, en observant leurs restes entrevoir la manière dont nos troglodytes s'y prenaient... L'idée ne *s'impose-t-elle pas*... qu'épiant, comme les sauvages des déserts tropicaux le départ des parents, nos indigènes entraient dans le repaire et enlevaient les jeunes sans danger... Le relevé suivant des principales espèces qui ont apparu aux festins

7 Édouard-François Dupont, *Les Temps préhistoriques en Belgique. L'homme pendant l'âge de la pierre dans les environs de Dinant-sur-Meuse*, Paris, Baillière, 1872 (éd. revue d'un ouvrage paru sous un titre un peu différent en 1871). E.-F.D. est associé aux découvertes de Furfooz (Belgique).

> des habitants des cavernes, montrera à quels animaux ils osaient s'attaquer... (pp.79-80).

Et Dupont continue en traitant des chapitres suivants: «Festins de nos indigènes», «Malpropreté de nos indigènes», «Animaux domestiques», etc. Il conclut: «Ainsi l'étude des mœurs de l'homme des cavernes, basée sur l'observation directe(!) ne donne pas de résultats équivoques sur la question» (p.84). Il en vient à décrire avec détail le développement du commerce des silex, lors de ce qu'on nomme aujourd'hui l'interglaciation de Riss-Würm. Ce commerce est même présenté comme un commerce fluvial: «la Meuse... pouvait faciliter beaucoup le transport... Il devait être... facile de faire descendre une barque ou un radeau sur ce fleuve» (pp. 164-169). Ce qu'il importe de constater est que ces développements ne sont nullement sentis par le chercheur comme des rêveries périphériques: ils sont fondés sur la rationalité même qui détermine la connaissance scientifique et Dupont ne cesse d'y insister: «description rigoureuse», «recherches minutieuses et nombreuses», «certitude», «unanimité», «révéler dans les moindres détails» (p.33 et *supra*).

Une fois lancé dans cette voie de conjecture narrative, il est évident que le savant ne s'arrêtera pas, là où *aucune* évidence archéologique ne lui offre un point de départ. «Comment s'habillait l'homme de l'époque du renne?», se demande L. G. Figuier[8]. Et il répond: «Il se couvrait des peaux des grands quadrupèdes qu'il tuait à la chasse». S'agit-il d'une simple conjecture? Non: la preuve suit sous forme d'interrogation oratoire: «A quoi auraient servi les grattoirs en silex [c'est-à-dire ce que lui, Figuier, identifie comme «grattoirs»]... si ce n'est à épiler les peaux de bêtes fauves?» (p.108). Et il termine superbement: «Ils découpaient ces peaux suivant des formes très simples, mais qui nous sont toutefois inconnues». Nous croyons que la palme revient ici à L. Pontet qui constate avec regret en décrivant les mœurs de l'homme de Cro-Magnon: «dans les rapports sexuels ne rentrait aucun des sentiments élevés qui ennoblissent la vulgarité de l'acte[9]».

Tout récit s'appuie sur des maximes du vraisemblable qui sont présupposées. Ces maximes, tout en restant informulées et latentes, déterminent l'acceptabilité de la séquence narrative. Ici ces maximes ne sont pas articulées à une doctrine scientifique identifiable, qu'il

---

8 Louis-Guillaume Figuier, *L'homme primitif*, Paris, Hachette, 1870, p.108.

9 Léon Pontet, *Causes et origines*, Paris, Fontemoing, 1902, p. 179.

s'agisse du darwinisme, ou de sa combinaison avec les théories de Lamarck. Nous rencontrons plutôt des fragments de *topoï* dont certains appartiennent aux lieux communs de la psychologie romanesque, tandis que d'autres semblent arrachés à des paradigmes doctrinaux: la conquête de langage articulé, l'aube de l'altruisme, la lutte pour la vie, la survie du plus apte, l'horreur des mélanges raciaux, l'axiome du progrès linéaire, l'homme à l'état de nature, la division du travail selon le sexe, la supériorité morale du type caucasien, l'atavisme et la mémoire héréditaire, le progrès parallèle de la technique et des mœurs – le feu étant lié à la famille monogame et les pratiques funéraires à la révélation religieuse. «Il fallut l'état de famille pour produire la vibration psychique qui stimula l'éveil de la mentalité et les forces morales prirent graduellement place dans la conscience de l'homme[10]». Ces maximes procurent les conditions de lisibilité de ces narrations scientifiques et celles-ci à leur tour les renforcent tout en assurant leur dissémination à travers la matrice sociale.

Le statut intertextuel puissant de l'anthropologie physique, avec tout le poids politique qu'elle comporte à la fin du XIX^e^ siècle, entraîne des romans de *Heroic fantasy* où la Belgique est habitée par des populations négroïdes et mongoloïdes, envahie par des tribus orientales (l'homme de Cro-Magnon se trouvant métamorphosée en Aryen) qui apportent la religion, la monogamie, le travail des métaux et la propriété privée. On se référera entre autres aux travaux de Léon Poliakov pour suivre l'interférence des discours sur la race et de ceux sur la classe, au XIX^e^ siècle, mais, si remarquable qu'ils soient, ils ne suffisent pas à couvrir ce réseau intertextuel dont l'extension est presque égale au discours social tout entier. Il faut au moins rappeler ici comment «l'idée de remonter aux origines des choses humaines par le secours des langues» va rattacher durablement (mais ambigûment) la grammaire comparée au DPH, cette grammaire comparée que Pictet eût préféré d'ailleurs appeler «paléontologie linguistique»[11]. En interrogeant un crâne quaternaire, le préhistorien voit des races, des luttes héroïques pour la survie, le *kitsch* d'ornementations barbares, il est hanté par les mélanges

10 Pontet, *op. cit.,* p. 238.

11 Adolphe Pictet, *Les Origines indo-européennes, ou les Aryas primitifs [...]*, Paris, Cherbuliez, 1859, I, VI et I, 7. Les romans du «grammairien comparatiste» n'ont rien à envier à ceux du DPH et procèdent avec de semblables paradigmes littéraires, quoique ici de type épique: «A une époque antérieure à tout témoignage historique et qui se dérobe dans la nuit des temps, une race destinée par la Providence à dominer un jour sur le globe entier, grandissait peu à peu dans le berceau primitif où elle préludait à son brillant avenir. Privilégiée entre toutes les autres par la beauté du sang et par les dons de l'intelligence, etc.», *ibid*., I, p. 1.

raciaux et ramène cette histoire fantasmée à un vecteur unique qui conduit de la barbarie primitive à la civilisation bourgeoise.

Il serait plaisant de suivre jusqu'à nos jours comment le discours sur les luttes des blonds héros «kymriques» aux «temps hyperboréens», enseigné à l'Université de Montpellier par Vacher de Lapouges vers 1890, n'a pas été *évacué* du discours social, mais a simplement subi un «déplacement», une scotomisation de statut pour s'épanouir dans cette littérature, largement répandue en France, à laquelle les Américains donnent le nom d'«Heroic Fantasy» et dont le représentant le plus typique est Robert E. Howard (*Conan the Warrior*, etc.)[12].

On n'ignore pas qu'un autre romanesque fréquemment exploité dans la science-fiction moderne est celui de la découverte de «fossiles vivants». Mais ce fut pendant un temps une préoccupation scientifique et l'objet de communications savantes. R.G. Haliburton avait découvert en 1892 des «hommes préhistoriques» vivants en Espagne (dans les provinces de Gérone et de Câceres). Les théories de l'*atavisme*, hégémoniques en anthropologie sociale, vont justifier la rencontre de fossiles aux coins des rues. Ainsi Armand de Quatrefages a-t-il rencontré en Flandre des quasi-Néanderthaliens:

> Ces traces sont encore plus fréquentes dans la population rurale qui alimente le marché matinal d'Anvers...[13]

♦ *Mandat de «tout-dire»: le romancier, le savant*

L'histoire de la fiction occidentale est liée entre autres enjeux à la constitution progressive d'un mandat implicite et successivement réinterprété, celui de «tout dire»: tout dire, soit au plus profond de l'âme humaine, soit au plus profond des marécages sociaux (Mandat confié

---

12 Georges Vacher de Lapouges, *L'Aryen, son rôle social*, Paris, Fontemoing, 1899. – Robert E. Howard (Lyon Sprague de Camp, *ed*.) *Conan the Warrior*, N.Y., 1967; à partir de textes publiés dans *Weird Tales*, 1927. Mais il faudrait établir une récurrence jusqu'à Edgar R. Burroughs, H. Rider Haggard et une dizaine d'autres romanciers anglo-saxons du XIX^{e} siècle, particulièrement ceux qui se sont attachés à ce genre si répandu que fut le *Lost World Romance* dans son rôle axiomatique de dégradation de l'utopie.

13 Armand de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, Paris, 1886, p.256. La brochure de R. G. Haliburton, évoquée plus haut, s'intitule *Survival of Prehistoric Races in Mount Atlas and Pyrenees*, Lisbonne, National Printing Office, 1892.

par exemple par Eugène Sue au Prince de Gerolstein dans *les Mystères de Paris*). Le scientifique n'est pas moins pénétré par ce mandat hegelo-balzacien. Il ne conçoit pas un instant qu'il pourrait s'arrêter à décrire les industries lithiques, les restes humains, les stratigraphies de ses fouilles; la narration romanesque lui est imposée: il lui faudra dire l'origine du feu, de la famille, de la religion, de la propriété privée.

La fiction littéraire, la littérature comme lieu par excellence de la narration vraisemblable, n'est pas pour lui un domaine où il doive pénétrer par effraction et s'approprier un bien étranger. Elle est ce lieu indifférencié, ce *lieu commun* où le scientifique sait que cela parle de l'humain, du vraisemblable, de l'articulation de l'esprit et du réel, du topique – de tout ce dont il a besoin pour accomplir les fins qu'il poursuit. Une harmonie préalable favorise la pénétration de moyens littéraires dans l'énoncé scientifique. Produit des Lumières, la musée est le lieu d'un récit spatialisé, signalant l'appropriation institutionnelle du cabinet de curiosités mis en scène devant un public large. Le roman présente des caractères qu'il partage avec la science comme totalité encyclopédique: – réduction par synecdoque du général au particulier, de l'espèce à l'individu, de la catégorie à l'échantillon; – nécessité de lier le perceptible au connaissable, le fait et son explication; la narration et la glose de l'auteur. Ces traits migrent de la fiction littéraire au discours de la paléontologie humaine, qui emprunte encore au roman la fidélité au «petit fait vrai», la fiction de dire les choses telle qu'elles viennent, le lien entre destinée et lutte, l'alternance réglée description/narration, la conception des personnes comme types, le télescopage temporel... On voit la plupart de ces traits condensés dans ce bref passage du manuel de H. Le Hon:

> Dès que le feu fut la propriété de l'homme, les conditions de son existence furent considérablement changées. Aux racines, aux rares et âcres fruits de la terre, il joignit pour son alimentation, de la chair qu'il attendrit par la cuisson. De plus, le feu fut employé à combattre la rigueur des hivers, et la réunion habituelle autour du foyer contribua puissamment à constituer la famille[14].

14 Henri-Sébastien Le Hon, *Temps antédiluviens et préhistoriques: L'homme fossile en Europe, son industrie, ses mœurs, ses œuvres d'art*, Bruxelles, Muquardt, 1867. D'après la 5^{e} édition de 1878, p. 40.

Tout en exhibant les caractères «romanesques» dont nous avons fait état, ce passage trahit la finalité idéologique, naïve mais essentielle, de l'anthropologie préhistorique à ses origines.

♦ *Épopée de la paléanthropologie*

Nous rencontrons en fait dans beaucoup des ouvrages qui nous occupent un *second* récit homologue au premier: le récit préhistorique proprement dit, mais, d'autre part, l'épopée de la paléanthropologie même, la fiction de sa propre genèse institutionnelle. Les ouvrages de préhistoire renferment l'histoire, plus ou moins truquée, de son développement: deux Jean-Baptiste, *vox clamans in deserto*: Schmerling et Boucher de Perthes... – l'ère des fondateurs: Dupont, Schaffhaussen, Fraipont, Lartet, Lohest... – l'épopée de la conquête de la vérité – l'invasion pacifique des appareils idéologiques – École, Peinture (toiles académiques des musées), Littérature...

À travers l'imaginaire de la préhistoire, le préhistorien transpose sa propre conception du progrès indéfini des techniques *et* des mœurs. Comme le montre clairement un passage de G. Rivière, l'image du progrès linéaire de l'humanité est reprise dans celle du progrès du savoir moderne. De même que le *moustérien* s'inscrit entre la technique primitive du *chelléen* et la technique plus sophistiquée du *solutréen,* de même Rivière s'inscrit entre un «désormais» et un «pas encore»[15]. «Désormais», la préhistoire a quitté le terrain de la légende, mais elle n'a «pas encore», dit-il, réponse à toutes les questions. Ce «pas encore» suppose cependant que l'avenir est programmé et que la réponse est inscrite dans sa provisoire lacune. La tradition scientifique est jonchée du travail ingrat des prédécesseurs, mais leurs erreurs – une fois expliquées –, sont une propédeutique à la certitude. Les erreurs mêmes des Schmerling et des Dupont confèrent l'autorité au spécialiste ultérieur qui les réfute. Le savoir du spécialiste se présente doublement comme savoir, d'un point de vue interne dans la cohérence de ses catégories, du point de vue de la circulation des informations, dans leur caractère transmissible et réfutable: l'erreur surmontée est la preuve paradoxale de la légitimité doctrinale.

15 Georges Rivière, *L'Age de la pierre*, Paris, Schleicher, 1902, début.

Il devient évident que les conditions d'émergence, l'efficace discursive, les mutations, l'acceptabilité et la dissémination du DPH ne peuvent s'identifier par la simple synthèse des constantes de ce discours en lui-même et par lui-même. Il nous semble aussi discutable de chercher les principes régulateurs de ce discours dans un ensemble constitué par l'activité scientifique comme totalité spécifique. Des concepts comme ceux de *Paradigme* chez Kuhn ou d'*Epistémè* chez Foucault nous semblent potentiellement réducteurs. Les limites de ces conceptions résident en ce que la totalité des discours et des pratiques sociales n'y est pas prise en considération. L'activité cognitive n'existe pas seulement dans les limites des pratiques dites «sciences», mais dans l'espace global où elles sont contiguës des pratiques dites «littéraires» et de celles liées à d'autres appareils et institutions. Sans doute, de façons divergentes, le scientifique et le littéraire cherchent à dissimuler leur dépendance à l'égard de l'économie symbolique globale, à l'égard des réseaux intertextuels d'où ils émergent. Dans le cas du DPH, cette opération de méconnaissance se réalise sous une forme exemplaire par la manière dont il articule le rapport entre deux catégories d'objets: les uns représentés par des concepts, des axiomes, des topoï; les autres par des os, des pierres taillées, des artefacts. Ces derniers, produits comme objets de connaissance par les premiers, semblent cependant leur pré-exister, avoir été toujours déjà-là. Avoir été cachés quelque part sous terre, avec toute la signification qui s'y attachait, avant que l'archéologue ne les déterre et ne cherche à en rendre raison.

Nous pouvons distinguer quatre étapes à cette stratégie illusoire: – la «scène primitive» de la fouille, la découverte de ce qui était caché, comme une métaphore matérielle précédant l'activité cognitive du savant; – l'investissement d'un désir, d'une volonté de savoir dans ces objets couverts de la patine des âges; – l'idéologie de la «Providence cognitive» («quiconque demande reçoit») que nous entendons dans un double sens: qui cherche des silex taillés en trouvera; qui cherche de la signification dans ces galets en trouvera aussi, et abondamment. Ce «déjà-là» confirme bien à propos les hypothèses scientifiques élaborées au delà/avant les données empiriques. D'où le caractère quasi-messianique de la quête du *Missing Link*, du chaînon manquant, en cette fin du XIX^{e} siècle comme un substitut positiviste du vieil Adam. *Pithecanthropus* a pu être nommé et décrit par Ernst Haeckel vingt-six ans avant qu'Eugène Dubois ne l'ait censément déterré à Java en 1892. Et c'est avec enthousiasme que G. de Mortillet, dans sa lutte contre le cléricalisme liée à sa passion scientifique, donne à

Pithecanthropus droit de cité dès l'édition de 1900 de son manuel *le Préhistorique*[16]. C'est à travers cette ambivalence entre le déjà-là archéologique et le déjà-là idéologique que la narration préhistorique trouve sa justification. L'interférence de la fiction narrative confirme la science, légitime ses orientations, assure sa diffusion et son autonomie. Un tel processus a encore l'avantage de dissimuler les conditions véritables d'émergence du discours, aussi bien que les situations de pouvoir qui y ont agi.

Comme tout discours, celui de la P.H. s'instaure vers 1870 comme un dispositif qui reçoit, sélectionne, adapte et retransmet des fragments intertextuels. Ceci constitue son statut institutionnel, dans un système rendant acceptable telle proposition et non telle autre. Un tel dispositif remplit diverses fonctions: il peut rejeter ou effacer des topoï antérieurs, il peut renforcer certaines configurations contiguës, déterminer des migrations et des dispersions à travers d'autres aires idéologiques. Ainsi les «slogans» élémentaires du darwinisme, rediffusés par le DPH notamment, vont acquérir un angle de pertinence très ouvert. Le prétendu «social-darwinisme» ne fait autre chose que produire un intense réseau métaphorique transposant le «survival of the fittest» dans l'ordre culturel et social jusqu'à devenir cette «bible des nouveaux exploiteurs» dont parle un pamphlet socialiste. La substitution du biologique au métaphysique, comme explication transcendante de l'histoire humaine, continue cependant à s'appuyer sur un argument d'autorité qui conditionne son acceptabilité. On s'explique ainsi le développement d'un darwino-marxisme qui assimile par exemple la plus-value à une «catégorie biologique[17]».

Une réflexion sur l'intertexte ne peut se limiter à suggérer une sorte de grammaire des transformations subies par un idéologème d'un ensemble textuel à un autre. On se trouve

---

16 Eugène Dubois, *Pithecanthropus erectus*, *eine menschenoenliche Uebergangform aus Java*, Batavia, Landesdrükerei, 1894. L'auteur rappelle expressément que «Der Name Pithecanthropus wurde bereits von E. Haeckel (im 22, u 23, Vortrag Von *Naturliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin, 1868) einem hypothetischen Geschöpfe gegeben das aufrecht ging und eine höhere geistige Entwickelung als die Anthropoiden aber noch kein Sprache besass» (p.1). – Pour Gabriel de Mortillet, voir *Le Préhistorique*. *Antiquité de l'homme*, Paris, Reinwald, 1882; ud. revue et augmentée, *ibid*., 1900, p. 123 notamment.

17 «Biologische Kategorie» dit Ludwig Woltmann, *Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus*, Düsseldorf, 1899, p.7. Le pamphlet socialiste évoqué plus haut, qui conclut que dans la lutte pour la survie, on verrait d'abord éliminer les «oisifs», les «parasites», est celui d'E. Gauthier, *Le Darwinisme social*, Paris, Derveaux, 1880, pp.XIV et 68.

conduit à prendre en considération, non la seule comparaison des énoncés, mais indissolublement leurs conditions d'énonciation – enjeux de pouvoir qui s'y rattachent. On ne peut qu'évoquer ici la question que pose l'insertion du texte comme produit culturel dans des lieux de pratiques peu intelligible sans la construction des réseaux de distribution dans lesquels il circule. Nous nous référons ici aux hypothèses de Jürgen Habermas, dans *Erkenntnis und Interesse* notamment. La fonction cognitive n'est pas immanente à une grammaire textuelle: elle ne se constitue que par rapport à un entrelacs de pratiques. C'est dire que ces paramètres doivent être pris en considération dès lors qu'une poétique intertextuelle cesse de considérer le texte comme une totalité autonome dont les traits immanents rendraient compte adéquatement. Ce qui donne notamment au texte sa *valeur*, ce qui fait par exemple que ses lacunes peuvent être aussi signifiantes que ses redondances, c'est la manière dont il est conçu en texte par d'autres pratiques contiguës ou antagonistes, qui le réinstituent pour étayer ou détruire d'autres énoncés, atteindre d'autres efficaces. Cela revient à dire que sa différence en tant que discours ne lui est pas intrinsèque, mais lui est conférée dans un réseau de pratiques, dans la constitution d'un *champ* de confrontation. Dans le cas présent, ce ne sont pas les stratégies textuelles de DPH qui, par elles-mêmes, se donneraient comme discours scientifique; ce sont des identificateurs préconstruits dans le discours social qui permettent de lui conférer cette image de reconnaissance. Les identificateurs rhétoriques permettent alors de transformer sans les modifier les lexies «littéraires» en maillons d'une chaîne cognitive, effaçant la littérarité du fragment au profit de sa valeur «science». À partir du moment où le statut scientifique est confirmé par lesdits identificateurs rhétoriques, la littérarité du fragment est donc évacuée.

La rhétorique de la scientificité s'instaure comme instrument transitif visant à constituer un corps de connaissances: la paléontologie humaine dans le cas qui nous occupe. Cette opération une fois accomplie méconnaît l'outil rhétorique au profit de l'opération qu'il a permis d'accomplir, c'est-à-dire feint que le moyen n'imposait aucune reconception du but. La rhétorique littéraire se constitue comme sa propre substance (c'est répéter ici un axiome des formalistes, dans une perspective différente) comme non transitivité, comme immanence de l'outil rhétorique à lui-même. Il n'en reste pas moins que l'instauration d'un discours comme discours spécifique ne peut être produite que par l'appel à une rhétorique spécifique qu'elle soit effacée dans un cas ou manifestée dans l'autre.

Il faut dire enfin que le seul rapport de la narration littéraire au DPH n'est qu'un des vecteurs à suivre dans un enchevêtrement de lignes intertextuelles qui recouvrent le discours social entier à la fin du XIX[e] siècle, et connectent ensemble le politique, le scientifique et le littéraire (canonique et paralittéraire). Sans doute plusieurs de ces réseaux ont été explorés. Si Yvette Conry a pu démontrer la thèse paradoxale selon laquelle le darwinisme, épistémologiquement parlant, n'a jamais été pleinement «introduit» en France faute de conditions d'acceptabilité scientifique, un darwinisme vulgaire et biaisé se diffuse au contraire avec une remarquable capacité de connection idéologique. Des «slogans» para-darwiniens, contaminés des doctrines d'Herbert Spencer, apparaissent parfois dans le DPH, comme ils servent d'images-clés aux romans du capitaine Danrit... Ils forment d'ailleurs le noyau d'une philosophie social-darwiniste dont un des avatars est la philosophie des influences ancestrales de Le Dantec: la «sélection naturelle» s'y transmue en «développement ancestral de l'altruisme» en rencontrant les thèses de l'Atavisme et de l'Hérédité. La criminologie de Lombroso et de ses disciples y avait inscrit la «folie morale» héréditaire. Le pessimisme culturel, combiné aux hypothèses darwiniennes sur l'évolution régressive, engendre la thématique de la Dégénérescence (Max Nordau et sa séquelle).

L'anthropologie raciale mise en lecture synoptique avec la grammaire comparée dès Courtet de l'Isle, détermine diverses philosophies racistes de l'histoire (Gumplowicz ici, autant que Gobineau). Le *Rassenkampf* fournit une base doctrinale à quelques idéologies de la «Droite révolutionnaire» étudiés par Z. Sternhell, lesquels puisent par ailleurs dans tout le récit socialiste-utopique depuis Proudhon. Le roman naturaliste (celui de Zola, mais tout aussi bien celui des frères Rosny ou de Camille Lemonnier) absorbe et adapte à ses visées l'ensemble de ces vecteurs intertextuels. Cette forme littéraire de statut peu prestigieux qu'on nomme «roman préhistorique» fait le pont entre le DPH et la fiction naturaliste. En décrivant le prolétaire comme «un Mâle», une «bête humaine» hantant la «jungle des villes», le roman naturaliste offre une clé pour ce parcours de l'intertexte. Jean Borie a relevé par dizaines les métaphores de Zola figurant l'ouvrier comme un «homme des cavernes», un Néanderthalien... Il faudrait voir encore comment le roman naturaliste «fait retour» dans les traités d'hygiène sociale, de criminologie, d'anthropologie... Après avoir suggéré qu'il faudrait finalement

prendre en considération la totalité des échanges discursifs dans un état de société donné, il nous faut cependant couper court et conclure cette esquisse[18].

♦ *Retour au roman*

Ici venus, après avoir indiqué les grandes lignes d'une migration intertextuelle du littéraire au scientifique, il est bon de chercher à resituer la littérature et à dire ce qu'en dehors de toute surdétermination esthétique, la narration proprement littéraire opère dans l'intertexte. La littérature post-romantique est, antérieurement à tout jugement esthétique critique, ce non-lieu où tout peut se (re)dire parce que rien de spécifique ne *doit* s'y dire, cet espace indifférencié, ce lieu du «n'importe quoi», où tous les fragments épars du discours social peuvent s'agglutiner hors de l'hégémonie d'une finalité déterminée. Ce «n'importe quoi» peut alors être reconquis dans une esthétique critique comme polyphonie, ouverture, dialogisme, *Vieldeutigkeit*. Mais il y a d'abord ce fait élémentaire que la littérature est une activité sans mandat – qui peut, elle aussi, parler de l'homme préhistorique parce que rien ne l'y prédétermine et que rien ne le lui interdit. Dès lors, sa polyphonie virtuelle est d'abord un manque, une négativité, une absence de transitivité, de finalité. Le texte scientifique est au contraire un collimateur dans lequel l'hétérogène de l'intertexte est rendu isotope, et n'a de sens qu'en devenant tel. La rhétorique scientifique vise à refuser la dépendance de sa pratique envers l'économie symbolique globale. En se donnant des contraintes textuelles, la science croit se donner des objets hors-texte. La littérature est cette pratique diagonale, transverse, dont l'hétérogénéité n'a pas à être réduite, où l'intertexte peut s'insinuer de façon erratique. Une certaine pratique critique peut découler de la réarticulation de monades discursives qu'opère la littérature. C'et ce que l'examen du roman préhistorique et de la fiction darwinienne en général permettrait de montrer. Nous ne pourrons que laisser entrevoir le retour de la narration préhistorique à la fiction littéraire.

---

18 Références bibliographiques aux ouvrages évoqués dans ce paragraphe: Yvette Conry, *L'Introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1974; Herbert Spencer, *Principes de biologie*, Paris, Baillière, 1877-1878 (trad. de l'original, 1864). – Félix Le Dantec, *Les Influences ancestrales*, Paris, Flammarion, 1905. Cesare Lombroso, *L'Uomo delinquente*, Milan, Hoepli, 1876 (trad. fr. 1887). – Max Nordau, *Entartung*, Berlin, Duncker, 1892-1893 (tr. fr.: *Dégénérescence*, 1894). – Victor Courtet de l'Isle, *La Science politique fondée sur la science de l'homme...*, Paris, Bertrand, 1838. – Ludwig Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbrück, Wagner, 1883. – Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, 1885-1914. *Les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil, 1978. – Jean Borie, *Zola et les mythes*, Paris, Seuil, 1971.

Les «romans de l'homme-singe» forment un corpus substantiel de textes «mineurs» publiés en France, en Angleterre, en Allemagne, aux États-Unis et en Russie de 1860 à nos jours. On en compte plus de trois cents – et du point de vue de l'institution littéraire le fait mériterait examen. En français, J.-H. Rosny aîné est sans doute le seul nom qui viendrait d'abord à l'esprit. En anglais, on citerait H. G. Wells, Stanley Waterloo, Jack London et bien d'autres, jusqu'aux *Inheritors* de William Golding. Dans une catégorie plus large, les récits de conjecture darwinienne abondent dans les littératures germaniques et anglo-saxonnes. Le modèle en pourrait être la *Time Machine* de H. G. Wells (1895). Cet épicycle littéraire du DPH permet de percevoir sous sa forme la plus élémentaire le rôle du littéraire dans l'intertexte, comme *lieu commun*, où peuvent se réarticuler tous les réseaux idéologiques que les autres discours ont pour mandat d'isoler. La *Machine à remonter le temps* est cette «machine à traverser l'intertexte» où le darwinisme, la paléontologie humaine, les thèses sur l'hérédité, l'atavisme, la dégénérescence, l'hypothèse huxleyenne de l'évolution régressive, la lutte des races et la lutte des classes, le génocide des Tasmaniens, l'idéologie du progrès, les doctrines politiques coloniales, le darwinisme social, les discours syndicalistes et socialistes sont mis à fonctionner ensemble en une prolifération imaginable. Cette réarticulation produit inévitablement une dynamisation des désirs investis et rend manifestes les migrations idéologiques qui ailleurs sont dissimulées. Nous ne cherchons pas à tirer du roman de Wells une esthétique transcendante, ni à monter en épingle son rôle critique. Wells nous sert à illustrer ici très banalement ce caractère essentiel du littéraire comme parcours de l'intertexte, caractère qui n'est pas d'emblée la conquête d'une volonté critique mais qui ressort de l'indétermination même de ce que nous appelons littérature[19].

19 Le cas de J.-H. Rosny, impitoyablement refoulé dans la littérature pour la jeunesse malgré ses ambitions «littéraires» (et son statut d'académicien Goncourt), témoigne du malthusianisme institutionnel proprement français à l'égard des littératures de conjecture rationnelle. C'est pourtant à un *Prix Nobel* (1945) que l'on doit une des plus vastes sagas préhistoriques, largement traduite en langues germaniques, le danois J.V. Jensen, auteur de *Den lange Rejse (Le Long Voyage*, 1919). En ce qui concerne la typologie du roman préhistorique, on verra N. Khouri et M. Angenot, «An International Bibliography of Prehistoric Fiction», *Science-Fiction Studies*, 23, 1981; quant à la position idéologique de Wells, on se rapportera à l'intéressant essai: «*The Time Machine* versus *Utopia*, in D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, Yale University Press, 1979.

Lecture intertextuelle d'un chapitre de Freud[1]

Je voudrais relire le deuxième chapitre de la *Psychopathologie de la vie quotidienne* en proposant, à partir de l'abondant matériau fourni par Freud, une ligne d'interprétation qui non seulement diverge de la sienne, mais en est à bien des égards l'opposé dans sa démarche et ses résultats. On se récriera d'emblée sur la vanité (dans les deux sens du mot) d'une telle opération: l'analyse fournie par Freud est soutenue par l'expérience concrète du dialogue narré et des interactions qu'il a apportées. Vouloir la corriger *in abstracto* relève d'une sorte de présomption scolastique (assez fréquente chez les épigones) qui consiste à ratiociner sur les textes en ignorant l'expérience pratique dont ils sont le reflet. Autrement dit, il est souvent possible de réinterpréter Freud (ou tout autre) en reconstruisant ses machines textuelles autrement, mais il s'agit d'un vain exercice d'école qui feint de croire que manipuler des entités discursives revient à interroger le monde concret.

Ce n'est pas à ce jeu académique que je voudrais me livrer. Je ne chercherai pas à corriger Freud dont l'interprétation restera, si on veut, intacte. Le chapitre II de la *Psychopathologie*. «Vergessen von fremdsprachigen Worten», est construit comme un récit herméneutique, récit brillamment mené et donné pour typique de la façon dont Freud entend interpréter et conclure une interprétation donnée[2]. Ce récit, comme tout récit, est rendu acceptable par référence à des maximes de vraisemblance présupposées. La force des conclusions, de l'interprétation à laquelle aboutit Freud, dépend non seulement des arguments qu'il récapitule à son interlocuteur, mais aussi d'arguments tout aussi «évidents» qui figurent dans les données de la discussion mais sont laissés à l'état implicite, quitte pour le lecteur à s'en aviser comme d'un surcroît de conviction. Ainsi, l'autre ligne herméneutique que nous nous proposons de parcourir est à la fois construite sur les mêmes données, radicalement différente dans son articulation et son orientation, mais non exclusive de celle de Freud, elle récupère systématiquement l'ensemble des données négligées par Freud et non pertinentes à ses conclusions. C'est pourquoi sans conjecturer *a priori* sur la question de savoir où cela nous mène et qu'est-ce qu'on peut apprendre de cette contre-

---

1 Paru dans *Poétique,* no 42, 1983. 387-396.

2 On cite: Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Londres, Imago Publishing, 1947. La traduction est la mienne à partir de la traduction courante chez Payot, qui présente des bizarreries et surtout une grave lacune dont je parle un peu plus loin.

épreuve, je me propose d'y procéder sans plus en reprenant à ma façon les données littérales qui se succèdent dans le récit freudien.

«L'été dernier, écrit Freud, j'ai refait connaissance avec un jeune homme de formation universitaire qui – comme je ne tardai pas à le remarquer – était au courant de certains de mes travaux psychologiques». Vient ensuite le sujet de la conversation, sujet à quoi les interlocuteurs étaient arrivés sans que Freud (dit-il) se rappelle comment, «*auf die soziale Lage des Volkstammes [...] dem wir beide angehören*» (sur la condition sociale du groupe ethnique auquel nous appartenons tous deux). Un mot de ce membre de phrase – essentiel à la compréhension de ce qui suit – a été *sauté*, par un acte manqué (!) véritablement inexplicable, par le traducteur français, le Dr Jankélévitch, et il n'a été rétabli dans aucune édition française ultérieure. On lit donc en français que la conversation tomba «sur la situation sociale à laquelle nous appartenions tous deux», syntagme qui ne fait guère de sens. Quant au mot *Volkstamm*, que la traduction omet, il n'est pas aisé à rendre en français: «race, groupe racial» serait trop fort, et «peuple» serait trop vague. Je propose «groupe ethnique», qui rend l'atténuation d'une dénotation mi-culturelle mi-d'anthropologie physique; on pourrait également dire «nationalité», au sens de ce mot dans la phraséologie officielle de l'Empire austro-hongrois.

Le jeune universitaire juif (nous avons des raisons de supposer qu'il s'agit d'un *médecin* juif viennois dont Freud serait l'aîné) se plaint que ceux de sa génération sont réduits à un «état d'infériorité» qui ne leur permet pas «de développer leurs talents et de satisfaire leurs besoins». Il veut terminer son discours en citant les malédictions prophétiques que, chez Virgile, Didon adresse à Énée, qui l'a abandonnée:

> Vous, Tyriens, harcelez de votre haine toute sa race! [...]
> *Tu naîtras de mes ossements, ô mon vengeur*
> Qui, par le fer et par le feu, poursuivras ces envahisseurs dardaniens,
> Maintenant et plus tard et chaque fois que tu en auras la force,
> [...]
> Armes, contre armes, que nos deux peuples combattent, eux et leurs descendants (En., IV, 623-629).

Freud, homme de culture classique, rapportant une conversation entre gens cultivés, croit inutile de nous rappeler le contexte dans lequel Virgile fait ainsi «prophétiser», à l'infortunée Didon, Hannibal et les guerres puniques. Nous allons nous y arrêter un peu puisqu'il s'agit d'une donnée laissée implicite.

L'application de ces vers virgiliens à la situation d'un jeune universitaire juif dans la Vienne antisémite au tournant du siècle est particulièrement heureuse. La citation démontre à la fois une belle culture et une pertinence ironique: la reine sémitique (carthaginoise) Didon, abandonnée par l'«Indo-Européen» et futur fondateur de la Rome latine (et ultérieurement catholique), Enée, se répand en malédictions contre lui, malédictions qui s'appliquent très bien, quoique avec quelques coups de pouce, à la situation présente. Je ne suggère pas du tout qu'il s'agisse de notations inconscientes, mais d'une certaine intertextualité allusive dont les résonances font le prix et dont les interlocuteurs, juifs tous deux, mais tous deux nourris de culture latine, perçoivent globalement les articulations.

Ainsi, en citant le vers où Didon se prophétise une descendance qui la vengera, le jeune homme veut faire comprendre que, si la communauté intellectuelle juive est persécutée à Vienne par la municipalité, son puissant parti antisémite et les factions antijuives de la haute société universitaire, cette discrimination, qui risque de briser sa carrière, n'aura cependant qu'un temps, non pas parce que les antisémites désarmeront, certes non, mais parce que la supériorité des intellectuels juifs finira par s'imposer dans la catholique Autriche-Hongrie. Ce rêve de revanche, avec sa caution mythologique, recoupe donc à sa façon le mythe que depuis vingt ans forgent les antisémites autrichiens et autres, celui de la volonté de puissance et de domination ultime du «groupe ethnique» juif, mythe qui trouve son aboutissement dans les *Protocoles des Sages de Sion* (qui circulent déjà en Russie), mais qui est plus que préfiguré dans un classique des «faux» racistes, l'ouvrage de l'autrichien August Rohling, *Der Talmudjude* (1871), et, du reste, dans *la France juive* (1885) et la *Fin d'un monde* (1888) d'Édouard Drumont[3].

---

3 On verra à titre de références générales: Norman Cohn, *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1967; Léon Poliakov, *Der arische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Vienne Europa, 1977, et autres ouvrages du même auteur. Il est curieux de constater que la première édition allemande des *Geheimnisse der Weisen von Zion* (1920) porte pour épigraphe le vers de Virgile «*Exoriare aliquis*...».

Ce n'est pas tout, l'allusion comporte une part d'ironie personnelle. Si Didon prophétise une lutte *éternelle* entre les peuples carthaginois et romain (entendons: entre les «races» sémitique et aryenne), elle «ne croit pas si bien dire»: certes, la lutte sera éternelle et la haine insurmontable, mais Hannibal, s'il fait vaciller un temps la puissance de Rome, sera finalement vaincu et Carthage détruite.

On sait que Freud dès son adolescence avait fait d'Hannibal et d'Hamilcar ses héros favoris et qu'il voyait expressément en eux l'incarnation du génie «sémitique» contre la domination romaine (et ne parlons pas ici des rapports névrotiques entretenus par Freud avec son «voyage à Rome» toujours retardé). Freud est donc parfaitement en mesure de goûter tout le sel de ce train d'allusions, mais aussi de voir que, si «Rome» représente pour l'un et l'autre interlocuteurs l'ennemi – l'allégorie de la culture «aryenne» et catholique persécutrice – ils ont l'un et l'autre une culture si profondément classique, gréco-latine que, beaucoup mieux sans doute que le premier antisémite venu, ils sentent tous les rapprochements qu'un vers cité négligemment doit susciter chez des gens «*von akademischer Bildung*».

Ceci revient à dire que la rhétorique utilisée par le jeune homme, *l'ornatus* de son discours, n'est que l'épicycle de son contenu, contenu ambivalent: les antisémites prétendent qu'un Juif ne saurait s'assimiler les beautés de la culture latine (Charles Maurras écrivait cela à propos d'un vers de Racine: «Dans l'Orient désert...»), et non seulement l'interlocuteur de Freud montre qu'il en connaît les charmes, mais qu'il peut adroitement l'appliquer pour s'affirmer dans la lutte des races, *Rassenkampf*, et en prédire non l'extinction mais la poursuite durable – avec la victoire éventuelle de la race la plus forte.

Que l'intertexte dans lequel je fais «parler» le dialogue rapporté par Freud soit à la fois celui de la thématique antisémitique triviale, de l'historiosophie, de la «lutte des races»,[4] de la confusion entre groupe linguistique et *Volkstamm*, des axiomes du darwinisme social (et... de la poésie de Virgile) ne pourrait étonner que ceux qui ignoreraient le caractère hégémonique de ces topiques appariés dans l'Europe de l'époque et spécifiquement en ces années-là et dans ce pays-là.

---

4 Cf. par exemple Ludwig Gumplowicz, *Der Rassenkampf, sociologische Untersuchungen*, Innsbrück, Wagner, 1883 et rééd.

Bien entendu, on pourrait s'indigner encore que je prête, fût-ce à titre de conjecture, une sorte de contre-racisme fantasmatique à des gens cultivés, victimes critiques et lucides d'une situation que leur fait l'idéologie paranoïaque de leurs ennemis. Ce serait croire que, dans une hégémonie donnée, les dominés et les persécutés sont indemnes de la force persuasive des thèmes dominants. Je prétends au contraire qu'ils tendent à inscrire leur protestation dans la mouvance de ces thèmes, c'est-à-dire qu'ils s'instituent comme «sujets» idéologiques en retournant à leur profit la topique dominante.

Un accident, un «acte manqué» va toutefois dévier la discussion sur ce grave sujet. En voulant citer le vers latin *Exoriar(e) aliquis nostris ex ossibus ultor*[5], le jeune interlocuteur de Freud omet un mot du vers, *aliquis*. (En changeant la place des mots, il fait en sorte d'éviter le hiatus et «inconsciemment» maquille son erreur). Agacé, devant Freud qui sourit mais ne l'aide pas, le héros du récit lui demande de fournir la citation correcte et le met au défi de prouver du même coup, en interprétant son lapsus, que la psychanalyse (on commence à dire «science juive») est bien à la hauteur de ses prétentions. C'est un défi que Freud relève avec désinvolture en fixant la règle du jeu, celui des associations libres sur le mot oublié, *aliquis*. Mot très banal quant au signifié («quelqu'un»), mais dont l'interlocuteur va exploiter la substance phonique, dont il va travailler le signifiant. À partir de cette règle, il semble qu'une fois pour toutes le contexte (l'antisémitisme à Vienne) et l'intertexte (Didon, Énée, Rome, Hannibal, etc.) soient *oubliés*. Des associations sur un mot, à travers une chaîne de calembours «inconscients», on va arriver à *une situation intime* qui sera censée, à la satisfaction des deux protagonistes, épuiser les données, rendre raison du lapsus et dévoiler l'élément refoulé de la situation vécue du locuteur. À mon avis, au contraire, le contexte et l'intertexte désormais sans emploi ne vont pas cesser de revenir hanter les associations libres, lesquelles, loin d'aller d'un signifiant à un autre, vont aller en fait d'un *récit* à une agglomération de récits, constituant un réseau intertextuel de haute culture, réseau dont Freud n'a pas le plein emploi.

Ainsi, le jeune homme se met docilement à associer mécaniquement d'autres «mots» au mot oublié *aliquis («aufrichtig und kritiklos»)*. Il lui vient l'idée «ridicule» (dit-il) de le couper en deux: *a* et *liquis*. C'est comme si l'inconscient du héros le poussait à faire preuve d'une ignorance aggravée du latin, puisqu'il coupe le mot comme si c'était du *grec!* Il isole

5 Chant IV, v. 625.

comme un préfixe le *à* (alpha privatif, valeur approximative de la préposition «sans»), et il reste une racine «ridicule» en effet: *liquis*.

Abandonnant l'alpha privatif à son sort, les associations se font sur *liquis*, qui attire la série *Reliquien – Liquidation – Flüssigkeit –Fluid*. On se croirait dans un cryptogramme de Jules Verne, où il faut d'abord découvrir la *langue* du document mystérieux. Quatre mots allemands, mais trois d'origine romane, et *Flüssigkeit* qui se traduit *fluidité*...

L'inconscient, véritable cancre de collège il y a une minute, devient un inconscient très cultivé en étymologies germaniques et romanes. Il va dans un instant faire preuve d'une plus belle culture encore en histoire de l'art, histoire de l'Église catholique, archéologie religieuse, patristique, hagiographie, histoire anecdotique de l'Italie, histoire de la Révolution française et histoire moderne, non sans que la topique antisémite *vulgaire* ne revienne aussi de façon insistance. Les associations passent par: - les reliques de Simon de Trente, saint du calendrier et martyr-enfant - les accusations de meurtre rituel, *Ritualmord*, lancées contre les Juifs[6], qualifiées ici de *Blutbeschuldigung*, accusation du Sang - l'érudit allemand Kleinpaul qui explique ces accusations comme un avatar du thème du «peuple déicide» - un article lu récemment sur «l'opinion de saint Augustin sur les femmes» - un vieux monsieur nommé Benedikt, qu'il connaît et qui est, dit-il, «un vrai original». Ici, Freud intervient abruptement pour noter qu'il y a pas mal de *Pères* de l'Église dans tout ceci: Simon, Augustin, Benoît, Origène (=«original») et sans doute saint Paul dans Kleinpaul. Il notera plus tard qu'il y avait aussi non seulement des pères, mais des enfants: saint Simon-Martyr et Kleinpaul, le "petit Paul". Le lecteur commence peut-être à deviner où tout ceci nous mène. Il a vu apparaître aussi avec suspicion le «thème» de la mort: non seulement dans *Reliquien* et *Liquidation* (même double sens qu'en français), mais déjà dans l'*ossibus* de la citation virgilienne. Nous avons ainsi une série de récits qui interfèrent ou qui s'intertextualisent pour finir par constituer un ensemble co-intelligible fortement corrélé:

R^{o} Situation personnelle du jeune universitaire juif.
R^{1} Accusations de meurtres rituels lancées contre les Juifs: l'enfant chrétien sacrifié pour la Pâque.

6 On verra en français: Jab, *Le Sang chrétien dans les rites de la synagogue moderne*, Paris, Gautier, 1889.

[R^2 Lutte éternelle des races. Récit antisémite de la Conspiration juive pour la domination universelle].
R^3 Imprécations de Didon abandonnée.
R^4 Énée et sa destinée de fondateur de Rome.
[R^4 EXT. L'ensemble des grands récits *généalogiques* de l'Occident indo-européen et la thématique des origines grecques ou iliaques des peuples européens (voir *la Franciade*)].
[R^4 ANT. *L'Iliade* comme intertexte génétique de Virgile.]
R^5 Hannibal et les guerres puniques.
R^6 Les Évangiles, la mort du Christ, le «Peuple déicide».
[R^6 VAR. A Le Christ devant le Romain Pilate: il se lave les mains du *sang* de ce Juste].
[R^6 VAR. B Hérode Antipas et le massacre des *Innocents*].
R^7 Saint Simon de Trente, «*als Kind hingeopfert*». (Ce saint Simon qui sert aux antisémites à prouver que l'Église romaine reconnaît la réalité du meurtre rituel des chrétiens par les Juifs).
R^8 Histoire de la Primitive Église; les Pères de l'Église.
[R^8 VAR. A Saint Paul, sur le chemin de Damas; le Juif converti au Christ].
[R^8 VAR. B La conversion de saint Augustin, et la femme, *mater ignota Adeodati*, qu'il abandonne pour s'offrir au Christ].
[R^8 VAR. C La conversion de saint Jérôme, le rêve de Jérôme où le Christ lui apparaît: «tu n'es pas chrétien, tu es cicéronien»].
R^9 L'opinion de saint Augustin (mais cette opinion qu'on ne nous rappelle pas, c'est: «*Tota mulier in* utero»).
R^{10} Le calendrier, le cycle mensuel, l'année chrétienne et ses fêtes votives. (On note l'apparition ici de deux mois de l'année: le premier, *Januarius*, et le huitième, *August*-[inus]).
Je vais expliquer plus tard les entrées entre crochets. Mais complétons le tableau avec les autres récits évoqués dans la suite du chapitre:
R^{11} «*In einer Kirche zu Neapel*»: le miracle du sang de saint Janvier, à Naples, tous les ans, à date fixe.
R^{12} L'intervention énergique de Garibaldi contre le prêtre napolitain; Garibaldi qui est bien un *aliquis ultor*, un Vengeur de l'Italie opprimée contre Rome et la puissance papale.

Et enfin retour apparent au récit «zéro», à la situation privée du narrateur, l'aveu attendu par Freud:

R[13] – *Ich habe plötzlich an eine Dame gedacht von der ich leicht eine Nachricht bekommen könnte die uns beiden recht unangenehm wäre.*

– Das ihr die Periode ausgeblieben ist?

– Wie können sie das erraten?

(–Je viens de penser à une dame dont je redoute de recevoir une nouvelle qui nous donnerait à tous deux bien du souci. – Que ses règles se sont arrêtées? – Comment l'avez-vous deviné?)

Ici Freud s'amuse certainement à donner un tour de comédie au dialogue; l'étonnement de l'interlocuteur est assez plaisant pour le lecteur qui avait commencé à deviner. Pas seulement que la dame n'a pas eu ses règles ou que le jeune homme espère un «miracle», mais qu'il n'hésiterait pas à lui demander de se faire avorter si cela était nécessaire. Cela, Freud ne le dit pas tout de go à son interlocuteur embarrassé et troublé, mais la conséquence s'en devine d'autant mieux que «la mort d'un enfant» est revenue de façon récurrente dans les récits. Le lecteur est donc discrètement invité à poursuivre l'interprétation au-delà de ce que la délicatesse et le savoir-vivre permettent à Freud d'expliciter. Une autre piste que Freud n'exploite pas du tout, parce qu'elle est encore plus blessante, s'adressant à un homme d'honneur, c'est celle de la «femme abandonnée» – qui nous ramène, faut-il le dire, à Didon, mais avec un nouveau positionnement du sujet (*Standort des Subjekts*, Gadamer). Dans l'interprétation sociohistorique du débat, le jeune homme juif était symbolisé par Didon, l'ennemi «aryen» était Énée. Ici celui qui abandonne(rait) une femme est un Énée, et Didon, la femme abandonnée. Il y a une autre femme abandonnée dans les récits que j'ai construits par contiguités culturelles, c'est la bien-aimée anonyme d'Augustin, de qui le futur *Père* de l'Église a eu un enfant, Adéodat, et qu'il va quitter, *invitus invitam*, pour embrasser le culte catholique romain (et, si nous continuons ici dans le réseau culturel, nous rencontrons Titus et Bérénice, autre princesse sémitique qu'il faut sacrifier pour «Rome»).

Le silence de Freud sur tout ceci, qu'il peut bien associer pour son propre compte, est donc un silence qualifié, celui de la discrétion et de la délicatesse. C'est au lecteur à se montrer plus cynique que le texte qui se borne à suggérer les deux moyens classiques de «comment s'en débarrasser». Si Freud accumule les arguments, p. 16, il ne tire aucun parti

de ces données «délicates», pas plus que d'*ossibus*, ni du *Tota mulier in utero* augustinien, ni de cette «Rome» d'Énée, de Romulus, d'Hannibal, de l'Église et de Garibaldi, qui revient comme un vrai *leitmotiv* et avec laquelle il a lui-même des rapports ambigus[7].

Mais surtout, Freud semble satisfait du rabattement qu'il opère de ces quelque vingt récits culturels et historiques sur *un* seul récit privé, intime, inavouable, les angoisses du jeune universitaire et de sa maîtresse, les projets criminels qu'il refoule. Sans doute ne devons-nous aucunement mettre en cause cette ligne d'interprétation-là, confirmée par l'interlocuteur embarrassé, pertinente à toute (ou presque toute) la série des associations «phoniques» et aux récits qui s'y attachent. Mais enfin, ce foisonnement de récits collectifs peut-il réellement se ramener à ce point aveugle, cette intimité, cette vie privée et cet insconscient *ad hoc?* Il va de soi que Freud voit très bien que son interlocuteur lui offre *en plus* de ses angoisses intimes au grand fantasme socio-historique, une sorte de bricolage mythique, d'historiosophie judéo-chrétienne, où toute sa culture – une culture étonnamment chrétienne d'ailleurs – sert à raconter et interpréter ce qui se rattache au point de départ de la conversation: les accusations odieuses de l'antisémitisme et l'impossibilité de faire carrière à Vienne quand on est juif. À ceci se lie une rêverie de revanche «raciale» (*aliquis ultor*) imparfaitement assumée, mais prolixement développée.

Si Freud perçoit tout ceci, qui est au moins aussi complexe et parlant que la vie sexuelle de ce monsieur, pourquoi obstinément le rejette-t-il de son analyse? Après tout, même la grossesse éventuelle de la maîtresse en question entre en résonance directe avec le thème explicite de la conversation, celui de la carrière brisée et des obstacles à surmonter. Il y en a déjà tant de politiques et d'idéologiques, qu'un enfant, et peut-être illégitime... adieu le mariage mondain et les efforts d'intégration!

Il ne fait guère de doute que Freud s'amuse *in petto* de la contradiction entre la noble prophétie énoncée, «Nous aurons des enfants qui nous vengeront», et le sinistre fantasme refoulé, «à tout prix, pas d'enfant si je veux survivre dans cette société-ci»! S'il néglige cependant ces données c'est – pour la même raison qu'il privilégie les associations du signifiant sur l'intertextualité des signifiés – parce que toute son herméneutique a pour fin d'éliminer ou de secondariser le sujet social et historique au profit du sujet que nous

7 Voir *La Science des rêves* (en français), p. *148 sq*. et p. 296, n.

nommons après lui «psychanalytique». *Blindness and insight:* perspicacité d'une part, aveuglement voulu de l'autre, à la façon du jeune homme analysé, si riche en rapprochements, si aveugle pour la synthèse. Cependant, comme ce dialogue de gens de haute culture nous offre avec une étrange abondance le matériau d'une herméneutique du sujet social et historique, tout nous invite à reprendre l'autre voie d'interprétation, celle qui – ne négligeant pas le hors-texte politique et le point de départ explicite du dialogue – englobe le drame psychologique privé, sans pour autant s'y arrêter.

Nous avons interpolé dans les quatorze récits, R^0 à R^{13}, huit autres récits structurellement contigus, en interférence intertextuelle avec les idéologèmes attestés; certains d'entre eux sont, si on veut, présents dans le texte sous forme d'allusions fugitives. Mais, potentiels ou explicites, ils gonflent un réseau de références culturelles dont la signification n'est aucunement immanente à chacun d'entre eux (de Didon à Garibaldi et aux *Protocoles*) pris isolément, mais s'induit de leur interconnexion.

Et dans cette topologie ou (si on pense en termes de superpositions) cette géologie de narrations se construit un sujet, se construit l'énonciateur du discours comme sujet socio-historique. Face au Juif fabriqué par les antisémites, il s'efforce, avec toute sa culture, de se construire une contre-identité idéologique résultant de ses multiples «positionnements» dans les champs narratifs. Cette construction a pour effet non seulement de se rendre intelligibles (et de rationaliser partiellement) ses problèmes et conflits privés, mais, sans solution de continuité, de rendre raison historique de son rôle «public», de ce qu'il est pour les autres et par contrecoup pour lui-même. Au niveau le plus idéalisé de son mythe (qui n'est personnel qu'autant qu'il s'agit d'un bricolage personnel), il y a l'utopie ou la prophétie, la position prophétique qu'il assume au début, le *Mané-Thécel-Pharès* qui interrompt le festin du Balthazar austro-hongrois et clérical: sans doute aujourd'hui sommes-nous persécutés et nos mérites ne sont-ils pas reconnus, mais la prochaine génération sera notre Vengeur, l'Hannibal d'une conquête sémitique de la Vienne/Rome catholique.

C'est très bien de jouer au prophète et, en attendant, d'accepter un sort injuste... Mais, de même que dans le récit intime il y avait un *refoulé* (abandonner la femme ou faire avorter l'enfant), dans le récit socio-politique il y a aussi une alternative, qui n'est pas plus assumée que l'autre, mais qui est présente avec toute la force de l'immoralité socialement avantageuse, et qui s'inscrit comme homologue de l'avortement et de l'abandon: c'est la

conversion. Dans les milieux bourgeois de la cléricale Autriche-Hongrie, où le «sémitisme» était encore partiellement senti comme une affaire religieuse, la conversion est apparue comme la seule solution, de bonne ou de mauvaise foi, pour sortir de la discrimination ethnique. Solution attestée statistiquement et fréquente, assez notable du moins, notamment dans les professions libérales et pour surmonter le *numerus clausus* universitaire. La rupture agnostique avec les milieux confessionnels israélites pouvait en servir de substitut, mais n'était pas jugée d'ordinaire, par la bourgeoisie catholique, caution suffisante. Inutile de développer les scrupules psychologiques et sociaux qu'une telle opération, que Freud rejetait avec indignation,[8] impliquait. Il suffit de voir qu'elle est aussi remarquablement présente dans toute la série des récits et répond à la question initiale que «cet ambitieux» (*der Ehrgeizige*) se pose: comment m'en tirer dans la discrimination dont les Juifs font l'objet? Tout d'abord, le thème de la conversion se rattache à ce capital culturel latino-chrétien dont le narrateur fait un étalage ostentatoire: il semble dire, il dit réellement: quoique d'origine israélite, j'ai non seulement de la culture latine mais même de la théologie et de la tradition catholiques une connaissance que bien des catholiques pourraient m'envier. Si, dans sa phrase prophétique, il s'identifie à la main invisible du *Livre de Daniel*, dans sa phase virgilo-patristique, le récit de la conversion est tout au long en filigrane. C'est saint Paul sur le Chemin de Damas. («Je suis Jésus de Nazareth que tu persécutes» – renversement de position pour le persécuteur persécuté). C'est saint Augustin, quittant sa concubine pour entrer au sein de l'Église[9]. C'est saint Jérôme et du reste tous les autres *Pères* de l'Église qui ont tous, une phase de conversion, avatar de celle, paradigmatique, de saint Paul. Ce sont tous ces gens enfin qui surent prendre le chemin de Rome: Énée et Titus – abandonneurs de princesses sémitiques; Hannibal, et Garibaldi qui (nouveau retournement) parvient, lui, à s'emparer de Rome et fait l'unité de l'Italie contre la papauté.

Il va de soi que nous n'avons pas à *choisir* entre ces diverses strates d'interprétations, elles sont toutes à prendre simultanément dans leur ambivalence, où le sujet se retrouve toujours multiple, pluriel, toujours entouré de masses, de meutes, de groupes, changeant de siècle et de sexe, jamais susceptible d'être enfermé dans l'inconscient «intimiste» où Freud l'inscrit. Il me semble qu'il résulte de la contre-analyse qui précède qu'il y a bien *deux* types

8 Voir son «Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith», G.W., XVII, p. 51 *sq*.

9 Saint Augustin en quittant sa concubine quitte aussi l'enfant «donné par Dieu», *a Deo datus*, mais privé de Dieu (ἀ = alpha privatif)...

d'herméneutiques possibles, l'une par involution, par rabattement des données sur une tache aveugle, ici le refoulé du vécu intime; l'autre par évolution, mise en rapport des données avec un ensemble extérieur de pratiques symboliques, avec un intertexte dont le texte même marque les points d'articulation. Dans les deux cas, toute herméneutique est risquée et il serait purement académique d'exiger l'abandon de l'une pour l'autre. La pratique de Freud, parfois attentive à la polyphonie sociale (rien de plus intertextuel que l'hystérie!), tend à privilégier les interprétations centripètes et à occulter le sujet inscrit dans le discours social.

Comme je l'avais annoncé au début de ce travail, je n'ai pas cherché à *corriger* Sigmund Freud; j'ai même pu montrer que, par délicatesse sans doute, il n'a pas exhaustivement exploité les arguments qui s'offraient sur sa propre ligne d'interprétation. Je ne prétends pas non plus qu'une telle contre-analyse pourrait s'opérer sur toutes les études de cas de la *Psychopathologie:* la plupart du temps, les données socio-historiques sont trop lacunaires pour se prêter à la conjecture.

En laissant intacte l'analyse de Freud, j'ai voulu montrer cependant qu'elle est résolument partielle (quoique fidèle à son but initial qui est de rendre raison d'un symptôme, d'un manque, d'un *oubli*, et non d'explorer une abondance intertextuelle) et suggérer qu'une analyse du sujet social ne suppose pas seulement un changement de visée et de critères, mais aussi un changement de méthode: une analyse «évolutive» et polycentrique où le sujet se trouve «positionné» dans une multiplicité de récits socialement validés. L'interférence de ces récits est ce que nous appelons intertextualité, mécanisme essentiel de l'idéologie qu'on a trop considérée comme composée de doctrines systématiques et plus ou moins autonomes. Enfin, il faut insister sur le fait qu'une *pondération* des deux types d'herméneutiques est *a priori* possible, mais qu'elle ne devrait pas pouvoir s'opérer en termes de démarches complémentaires et additionnables.

J'emprunterai pour terminer ce qu'écrit Freud même en conclusion: «Toutes les fois où vous voudrez analyser des cas de ce genre, vous serez infailliblement conduits à des «rencontres» aussi singulières».

♦

L'Identité wallonne:
esquisse d'analyse d'un discours identitaire dans l'Europe actuelle[1]

Je propose ici une étude de cas: l'analyse d'un discours nationaliste dans ses formes et ses fonctions actuelles en Europe: le discours wallon. Je ne vais pas m'attarder à l'historique des mouvements nationaux en Belgique, historique largement étudié déjà tant par des publicistes que par des universitaires. Je vais centrer mon analyse sur quelques manifestes, brochures, numéros de revues et pamphlets qui ont réclamé au cours des années 1980 pour la Wallonie la régionalisation accrue, l'autonomie, l'indépendance ou l'autodétermination et ont dénoncé la «tutelle», le «carcan» de l'État belge, l'inadéquation de son fédéralisme, l'imposture des organes exécutifs de la «Communauté française de Belgique», le refus des décisions qui sont prises à Bruxelles.

Je vais poser une seule question, limitée, il est vrai, mais essentielle. Comment s'exprime dans les mots l'*identité wallonne* – puisque la "simple logique" fait supposer que c'est au nom d'une spécificité explicite et irréductible que l'on va dénoncer l'oppression de l'État belge, montrer qu'il brime cette identité et que celle-ci ne peut s'épanouir que maîtresse d'un État particulier et d'un territoire distinct. Sans doute, on pourrait examiner la propagande nationaliste wallonne sous d'autres aspects: formes du ressentiment historique contre la Belgique unitaire et singulièrement contre le peuple flamand, majoritaire et politiquement dominant (le nationalisme wallon est exacerbé par quarante années et plus d'affrontements épuisants belgo-belges); revendications, exigences et programmes, antagonistes du reste, visant à doter à la Wallonie de moyens de son «épanouissement»: l'autonomie, l'indépendance.

Cependant, ces récriminations et ces revendications qui occupent une grande place dans les écrits examinés, se trouvent logiquement subordonnées à l'assertion d'une *Identité,* identité qui, du reste, a pour visée de ne pas englober tous les francophones de Belgique,

---

1 «L'Identité wallonne. Esquisse d'analyse d'un discours identitaire dans l'Europe actuelle», dans: NADIA KHOURI, dir. *Discours et mythes de l'ethnicité.* Montréal: ACFAS, (Collection «Les Cahiers scientifiques», # 78) 1992. pp. 89-105. Voir aussi mon essai antérieur sur le nationalisme: «Langue nationale et promotion du mouvement nationaliste», in MICHEL AMYOT ET GILLES BIBEAU, dir. *Le Statut culturel du français au Québec*. Québec: Éditeur officiel du Québec, 1984, pp. 493-502.

mais les seuls Wallons – à l'exclusion des citoyens de langue française de la Région bruxelloise.

Je prends donc le cas du nationalisme wallon comme un exemple permettant de poser une question fondamentale: de quels thèmes, de quels arguments les activistes nationaux disposent-ils, dans ce noyau central de leur dispositif idéologique, pour légitimer, par l'évocation d'une spécificité brimée et d'une communauté nationale en quête d'émancipation, leur lutte sécessionniste, leur volonté même de rendre cette identité nationale consciente d'elle-même, leur prétention à «disposer d'eux-mêmes». Une autre question sera posée (loin d'épuiser les analyses possibles): comment l'idéologie nationaliste, sensible à la dynamique fédératrice de l'Europe communautaire et désireuse de donner sa place à la Nation wallonne dans cette Europe en devenir, parvient-elle à exprimer sa volonté de repli identitaire tout en se proclamant européenne et, comme il est dit fréquemment, en une formule vague, «ouverte sur le monde». Ce sont deux questions. Il y en aurait d'autres. Mais il sera déjà malaisé de synthétiser les données sans effacer les variantes ni caricaturer.

J'examinerai surtout des articles et manifestes émanant d'universitaires, de gens de lettres et d'artistes qui envisagent de doter l'activisme wallon d'un «projet culturel», de mandater les créateurs et les penseurs comme chargés de produire des images mobilisatrices et identitaires, ciment d'un consensus national. Un *Manifeste pour la culture wallonne*[2] signé de soixante-quinze noms en 1983 (et contresigné ultérieurement par une centaine d'autres) est à la source d'une production intense de débats autour de l'identité nationale, du peuple wallon, de la personnalité collective, de l'appartenance, de la «psyché communautaire», de l'«affirmation de soi»...

«Nous sommes et nous nous sentons être de Wallonie»[3], disent les signataires. Je vais essayer de voir comment ils parviennent à étoffer et à nourrir cette assertion et à conclure en réclamant un «pouvoir» susceptible de faire droit à cette spécificité culturelle. Ce *Manifeste pour la culture wallonne* a été vivement attaqué lors de son lancement par des publicistes anti-nationalistes, notamment par le Bruxellois Pol Vandromme dans un

---

2 *Manifeste pour la culture wallonne*, Petit-Enghien, s.é., 1983.

3 *Ibid*.

pamphlet, *Les Gribouilles du repli wallon*[4] qui parle de «foutaise», de «romantisme principautaire», de «verbiage rétrospectif et infantile» et juge ce nationalisme culturel anachronique et réactionnaire: «[v]ous êtes l'arrière-garde de l'ancien temps, vous réchauffant au soleil avare de vos vieilles lunes[5]».

Il faut aller droit à des propositions de synthèse. Le discours national qui peut abondamment, prolixement dire ce qu'il rejette, dénoncer la tutelle de Bruxelles, l'avidité de la communauté flamande, la négligence de l'État à l'égard des aspirations wallonnes, la volonté d'arracher, pour la Wallonie, la maîtrise de son devenir économique et social, ce discours national, quand il s'agit de verbaliser cette identité sur laquelle reposent toutes ses revendications, est réduit à ne trouver rien de précis à dire, à ne dire que du ressentiment, des platitudes, des assertions fallacieuses, des tautologies, à asserter des spécificités qui n'ont rien de spécifique, à faire fond sur des banalités indémontrables. En réalité – je vais illustrer tout ceci dans un instant – l'identité wallonne faute de pouvoir être décrite ou analysée est évoquée, assertée, réitérée en un «Nous» performatif; elle est posée, elle est dite et redite, la propagande nationaliste la fait exister en communiant avec ses partisans dans l'évidence même de l'assertion. Cette identité sans contenu démontrable ni verbalisable autre que celui d'un sentiment diffus, n'a d'autre réalité que son absence même de délimitation qui la fait osciller entre les deux modes de l'indémontrable, l'évidence et la chimère. La difficulté n'est du reste pas limitée à la thématique de l'identité, à la possibilité d'en produire un discours cohérent, il faudrait encore parvenir à démontrer à partir d'elle qu'on peut et qu'on doit fonder un État, un système politique sur ces traits culturels, ces particularismes et que l'organisation politique actuelle les brime et les opprime.

Venons donc au contenu du discours identitaire. Dans les traditions nationalistes européennes, l'affirmation nationale a trouvé sa justification dans trois grands types d'arguments: un territoire circonscrit plus ou moins bien fixé par une mémoire historique commune, une langue et souvent aussi une religion qui n'était pas celle du voisin ou celle du groupe dominant. La religion est sans pertinence ici (la Belgique ne s'est constituée en État au XIX^{ème} siècle que parce que Flamands et Wallons étaient tous catholiques romains). Le

---

4 P. Vandromme, *Les Gribouilles du repli wallon*, Bruxelles, Laudelout, 1983.

5 *Ibid.*, p. 38.

territoire est certainement évoqué comme une cohésion géographique ostensible: «[d]e Tournai à Verviers, d'Arlon à Wavre, c'est un seul et même territoire qui va donner contour et profil à l'ensemble qu'il forme. La Wallonie entend désormais exister sur la carte des États comme entité propre».[6]

Une telle proposition (qui se garde d'inclure Bruxelles dans ses repères géographiques) tient de l'assertion plus que de l'argument. Ce territoire ne préexiste d'aucune façon historiquement à la création même en 1830 d'un Royaume de Belgique. Faute de pouvoir délimiter ce territoire autrement que comme un vœu, comme la circonscription rendue visible de cette identité indicible, le mythe du territoire doit lui-même être soutenu par des arguments d'une autre nature. Il sert essentiellement à dénoncer la «tutelle» de Bruxelles – ce qui revient encore à constater que l'idéologie nationaliste ne se spécifie bien que par ce qu'elle rejette:

> Nous avons pour capitale une ville qui n'est pas wallonne et qui ne souhaite pas se reconnaître comme appartenant à la communauté wallonne[7].

Le deuxième grand argumentaire, le plus essentiel aux idéologies nationales de tout acabit, pourrait tenir à la langue. Le mot de «Wallonie», créé par des érudits et activistes régionaux à la fin du siècle passé, est un néologisme qui dérive de «wallon», terme qui désigne un dialecte de l'extrême nord de la langue d'oïl, distinct du picard, du lorrain et du francien. Les dialectes sont demeurés – en l'absence d'une centralisation jacobine – vivants en Belgique même dans les régions industrialisées et urbaines, assez tard dans le XX^{ème} siècle. Cependant l'argument de la langue wallonne, s'il était mis de l'avant, serait fragile pour de multiples raisons: (1) le dialecte est partout moribond et dans certaines régions, il est entièrement mort; (2) l'aire dialectale wallonne surtout ne recouvre aucunement l'entité politique dénommée «Wallonie»: Mons est, dialectalement, une ville picarde comme l'est Tournai, et Arlon une ville alémanique ou *plattdeutsch;* (3) enfin, les créateurs culturels nationalistes ne se réclament aucunement et pour cause (à l'exception de quelques-uns)

---

6 *Manifeste pour la culture wallonne*, *op. cit.*, p. 2.

7 *Ibid.*, p. 2.

d'une langue wallonne ressuscitée: ils se réclament d'une langue et culture françaises, mais suffisamment particulière cependant pour ne se reconnaître ni dans Bruxelles ni dans la France. Le wallon qui s'est «tenacement maintenu» n'est plus qu'un substrat qui colore de ses régionalismes le français courant et dont on se réclame comme d'un facteur de «carnavalisation» (Bakhtine servant décidément à tout usage) qui contamine la langue canonique hexagonale (le wallon est sentimentalement exalté comme cette «langue basse, paysanne et ouvrière [avec] sa capacité de carnavaliser le français noble en le contaminant[8]»).

Le wallon est décrit comme la langue de l'«affectivité profonde[9]», langue refoulée mais langue de connivence où censément s'exprime une sensibilité spécifique. Faute d'être encore effectivement une langue véhiculaire, le wallon est perçu comme occulté, dissimulé en palimpseste derrière le français parlé du sud de la Belgique: «[s]ous leur français, les Wallons ont un fond de langue dialectale largement commun[10]».

Faute de pouvoir appuyer fermement sa démonstration sur une langue ou sur un territoire, la propagande wallonne va développer une stratégie différente. L'assertion de l'identité s'exprime d'abord par l'affirmation d'une domination subie collectivement. L'autonomie wallonne est possible et nécessaire en raison d'une «majorité populaire réelle», «fortement organisée dans ses syndicats» et de la «décadence économique dont la Wallonie est menacée dans une Belgique dominée par la Flandre[11]». S'appuyant sur une tradition syndicaliste intense et combative, au moment où ces organisations ouvrières amorcent un processus de recul et de désagrégation dans toute l'Europe et très spécifiquement en Wallonie même, la propagande nationaliste tire profit d'un ressentiment largement répandu dans une région en profonde stagnation économique depuis de nombreuses années (laquelle

---

8 J. Dubois, dans *Belgitude et crise de l'État belge:actes du colloque,* Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 161.

9 R. Andrianne, «Conscience linguistique et conscience politique», dans *Écriture française et identifications culturelles en Belgique, colloque de Louvain-la-Neuve le 20 avril 1982*, Louvain-la-Neuve, CIACO, 1984, p. 18-19.

10 J. Dubois, *op. cit*., p. 160.

11 Groupe B/Y, *Quelle Wallonie? Quel socialisme? Les bases d'un rassemblement des progressistes*, 3è édition, Éditions de la Fondation André Renard/Éditions Vie ouvrière, 1971, p. 227.

contraste avec les progrès des régions voisines) et n'hésite pas à tenir la Belgique responsable de cet état de chose.

L'*identité nationale* n'est pas plénitude, elle est d'abord souci, état de manque, frustration, crainte du «déclin», angoisse devant le présent et l'avenir, ressentiment devant la marginalisation subie et l'appauvrissement: «[p]artout les peuples opprimés ou minorisés exigent et obtiennent leur identité politique[12]».

Le Wallon ne se sent ni libre ni majeur; il est dépossédé, il subit des tutelles multiples: le *Manifeste pour la Culture wallonne* s'en prend non seulement à la «tutelle belge», à la tutelle de Bruxelles, «une ville qui n'est pas wallonne», mais, à l'échelle planétaire, il dénonce aussi «les produits standard des multinationales et du kitsch» qui menacent tout autant d'«étouffer notre culture[13]».

C'est cependant Bruxelles qui est surtout visée, comme un centre de décision extérieur à la Wallonie, sourd aux problèmes de celle-ci. Lorsque Pol Vandromme réplique, de Bruxelles, au *Manifeste* en parlant sur un ton méprisant de «Wallonie de réserve indienne[14]», «Enfin entre soi, seuls, glorieux de cette solitude sur le petit bout de sol de la terre nourricière[15]», les partisans du *Manifeste* répondent en explicitant leur ressentiment contre la capitale: «[l]a capitale capitalise et se rêve ailleurs [...]. Dans sa dynamique de grande ville, Bruxelles attire et capte: des talents, du pouvoir, du capital symbolique ou non[16]». Bruxelles dépouille donc la Wallonie, elle thésaurise et ne rend pas ce qu'elle a pris. La doctrine wallonne, fédéraliste et décentralisatrice, s'élève contre ce qu'elle nomme le «jacobinisme[17]»,

---

12 *Ibid.*, p. 227.

13 *Manifeste pour la culture wallonne*, *op. cit.*, p. 1.

14 P. Vandromme, *op. cit.*, p. 65.

15 *Ibid.*, p. 66.

16 *Pour une culture de Wallonie: actualité du Manifeste*, Petit Enghien, Yellow Now, 1985, p. 12.

17 Dans R. Andriannce, *op. cit.*, p. 14 et dans Groupe B/Y, *op. cit.*, p. 181.

la centralisation, le centralisme bruxellois[18], le «pouvoir centralisé qui biffe les particularismes» et «anémie tout ce qui lui est extérieur[19]».

Articulant son ressentiment dans un langage progressiste et tiers-mondiste, Dubois oppose le centre à la périphérie, centre «artificiel» et périphérie aux identités authentiques, centre avide et capitalisateur et périphérie dépossédée. Pour construire distinctivement le «nous» wallon, le discours revient sans cesse sur Bruxelles qui «n'incarne qu'elle-même», où les Wallons (pas plus que les Flamands) ne se «sentent chez eux[20]». Bruxelles, ville spoliatrice, voleuse d'énergie, fautive de la ««belgisation» des intellectuels issus de Wallonie», lesquels y perdent leur identité, y vendent leur âme pour le plat de lentilles de «l'idéologie unitaire et nationale de la classe dirigeante belge[21]». Pénétrée de thèmes traditionnellement «de gauche», la propagande wallonne dénonce un dispositif multiple d'exploitation et de domination qui prive le Wallon de son «identité» – «belgisation» mais aussi «mondialisation», «banalisation à grande échelle des pratiques humaines», «rouleau compresseur qui arase les cultures existantes».

C'est au nom du «singulier», du «différent» (ces idéologèmes fétiches des années 1980) que les Wallons sont invités à résister contre cette «ruine lente» de leur singularité ourdie en Belgique et dans le monde entier.[22]

L'«émigration culturelle» est, concrètement, mise en accusation. Habitant une terre d'entre-deux, les Wallons ont toujours «porté aux autres le meilleur[23]» de cette terre. La Wallonie que rien ne protège, se vide de l'intérieur, elle subit une «fuite des cerveaux» qui

---

18 J. Dubois, «Projet éducatif et appropriation culturelle», *Bulletin de la Fondation André Renard*, no 174, sept.-oct. 1988, p. 17.

19 J. Dubois, dans *Belgitude et crise de l'Etat belge:actes du colloque, op. cit.*, p. 158.

20 R. Andrianne, *op. cit.*, p. 20.

21 *Pour une culture de Wallonie*, *op. cit.*, p. 8.

22 Dans J. Dubois, *op. cit.*, p. 159.

23 M. Piron Cité par J. Dubois dans «Projet éducatif et appropriation culturelle», *op. cit.*, p. 15.

transforme la région en désert.[24] Les jeunes rêvent de partir de cette «région fantôme». «Comment retenir un chercheur dans nos murs s'il n'a pas acquis les bases élémentaires d'une identité?[25]» Il s'agit donc d'un rêve d'*étanchéité*. L'identité politique qui est postulée comme manque serait seule susceptible de dresser une digue contre le vide, la déperdition menaçante.

Mais l'identité wallonne est menacée à la fois de l'extérieur par absorption, et de l'intérieur par morcellement et décomposition. «La Wallonie manque d'unité.»[26] «Cette région de frontières et de traversées n'a guère connu d'unité dans le passé: le morcellement fut son sort.»[27] «Elle n'est pas un sujet plein, cohérent, unifié.»[28] Ce discours d'angoisse et de ressentiment ne cesse de faire apparaître qu'en effet, l'identité wallonne n'est un projet politique que comme manque d'être, qu'elle n'est qu'un objet conjectural, mais qui cependant serait essentiel: «[p]our imaginaire que soit notre cohésion, elle est vitale pour l'homme[29]».

Si l'identité nationale ne forme actuellement qu'un tissu de particularismes, on croit pouvoir donner pourtant mandat aux hommes de culture d'unifier enfin ces pièces et morceaux: «nous vivons le moment historique où nos diversités doivent être le creuset de nos forces[30]», dit le *Manifeste* en une formule obscure. Ce que les activistes wallons redoutent et condamnent comme l'antagoniste de leur affirmation d'appartenance prend un nom (et derrière ce nom ce sont divers intellectuels bruxellois qui se trouvent visés), c'est le «pâle cosmopolitisme» de ces écrivains qui se veulent «universels» mais, faute d'enracinement, ne

---

24 *Pour une culture de Wallonie*, *op. cit,* p. 28.

25 J. Louret, *Bulletin de la Fondation André Renard*, no 174, sept.-oct. 1988, p. 50

26 R. Andrianne, *op. cit*., p. 23.

27 J. Dubois, *op. cit*., p. 160

28 *Pour une culture de Wallonie*, *op. cit,* p. 21.

29 *Ibid*., p. 22.

30 *Manifeste pour la culture wallonne*, *op. cit*., p. 3.

«réussissent qu'à être de nulle part[31]». «Ce dont nous avons à souffrir [...], c'est précisément d'une culture mondialiste, celle du kitsch[32].» Les écrivains et intellectuels bruxellois connus comme Pierre Mertens, Jacques Sojcher, Claude Javeau et plusieurs autres qui ont avancé le thème de la «belgitude» comme exil, bâtardise et non-identité assumée sont diagnostiqués comme souffrant d'un «malaise identitaire».[33]

Le thème du cosmopolitisme, inspiré en partie de l'*Éloge du cosmopolitisme*[34] de Guy Scarpetta, a suscité une sorte d'euphorie du non-lieu chez plusieurs écrivains de Bruxelles, revendiquant une non-identité d'apatrides et de sans racines que les intellectuels wallons ont trouvée déplaisante et menaçante: «la Belgique est littéralement un vide, un pays en creux, un non-État, nulle part[35]», avait écrit Jacques Sojcher avec une sorte d'euphorie.

Ce thème de la bâtardise donc, adopté par des littérateurs post-modernistes bien connus hors des frontières, mais tous bruxellois, n'éveille guère d'écho en Wallonie. Les activistes culturels wallons ressentent au contraire leur dépossession comme une privation, comme une spoliation machinée ailleurs. Ils se disent les porte-parole d'un peuple qu'on – «ON» – a privé de mémoire et d'identité. «Lier notre destin» à cette intelligentsia bruxelloise qui se *veut* déracinée et bâtarde, ce serait «nous condamner au silence[36]». «Nous avons une jeune Nation à forger, un jeune État à créer[37].» Le *rôle historique* des intellectuels trouve ici

---

31 *Pour une culture de Wallonie*, *op. cit.,* p. 29.

32 *Ibid.* p. 15.

33 M. Otten, dans *Écriture française et identifications culturelles en Belgique, colloque de Louvain-la-Neuve le 20 avril 1982*, *op. cit*., p. 49.

34 G. Scarpetta, *Éloge du cosmopolitisme.*

35 J. Sojcher (dir.), La Belgique malgré tout, *Revue de l'ULB*, 1980.

36 J. Louret, *op. cit*., p. 48.

37 *Ibid*., p. 48.

son mandat. On a volé au Wallon son histoire: «le citoyen wallon vit dans une sorte d'atemporalité[38]». Il faut que l'intellectuel restitue au peuple cette histoire occultée:

> On ne répétera jamais assez que nous ne sommes pas les banlieusards de l'Histoire et que notre volonté de défendre notre culture n'a rien d'une attitude de faussaire, espèce si répandue en Belgique, que nous sommes étroitement liés à la révolution industrielle, au syndicalisme, aux grèves générales parmi les plus dures du mouvement ouvrier mondial; notre anti-fascisme, notre résistance sont des lettres de noblesse qui nous lient à l'histoire de l'humanité[39].

Conduit à embrigader l'intellectuel dans une croisade de reconstruction identitaire, l'idéologue nationaliste anticipe les accusations de passéisme qui ne manqueront pas de s'exprimer: «[i]l faut absolument distinguer ici entre la préservation nostalgique des valeurs rétrogrades et la nécessité pour un peuple, une collectivité de reprendre en main son histoire, une histoire généralement oblitérée jusque-là[40]». Il faut donc, répète Dubois, que le Wallon construise son histoire, se «construi[se] en une histoire[41]».

Du passéisme cependant, il n'est pas difficile d'en repérer dès lors que l'intellectuel régionaliste se charge de faire revenir en mémoire les «titres de gloire de nos provinces». «Depuis 1831, la Wallonie s'est, dans une Belgique 'francophone', détournée de ses dialectes, de ses chants et de ses danses, de ses coutumes et elle continue à s'appauvrir de ce qui la faisait autre[42]», se plaint l'historien L. Genicot. C'est bien à de tels propos qu'un Pol

---

38 *Ibid.*, p. 48.

39 *Ibid.*, p. 49.

40 J. Dubois, *op. cit.*, p. 158.

41 *Ibid.*, p. 160.

42 L. Genicot, *op. cit.*, 1986, p. 138.

Vandromme pouvait réagir en se gaussant de ce rêve d'une «Wallonie intégralement wallonne dans le folklore de ses chamailles et de ses dialectes[43]».

Écrire donc une histoire «escamotée», dénoncer une «amnésie soigneusement entretenue», tel est le mandat que J. Dubois donne à l'intellectuel wallon, mobilisé au service d'un projet politique[44]. Il recense un «patrimoine» fait de mouvements sociaux, de groupes littéraires dont il suffirait de «rassembler les morceaux» pour faire exister la Wallonie. Les intellectuels de gauche rédacteurs de *Pour une culture de Wallonie* proposent comme composante de cette mémoire généalogique la tradition locale de luttes ouvrières combatives, tout en reconnaissant les limites de cette histoire reconstruite qui serait au fond celle du XIX^{ème} siècle industriel. Comment concevoir à la fois la fidélité et la modernité? «Sans renoncer à ce patrimoine qui fonde notre identité, nous voulons (...) construire une Wallonie moderne qui renoue avec l'histoire et la conscience de soi, qui renoue avec ses paysages, ses manières d'être et ses symboles[45].» Il faut que la mémoire retrouvée d'une histoire à réinventer débouche sur le présent d'aspirations communes.

Ce qui se dit et se répète expressément dans le discours wallon, c'est que l'identité *manque* et que c'est ce manque même, la difficulté même de la fixer avec des mots et de la donner jamais en partage qui justifie la mobilisation des intellectuels nationalistes et leurs revendications politiques.

> Pris dans la tourmente, nous nous retournons vers notre identité et ne trouvons rien de très sûr. Pour se sentir fort d'exister et résolu d'agir, il faut pouvoir se réclamer d'une appartenance, floue à la rigueur. L'identité wallonne aujourd'hui, dès que l'on sort des clichés touristiques et folkloriques, est moins que sûre[46].

---

43 P. Vandromme, *op. cit.*, p. 26.

44 Dans J. Dubois, «Une société qui a peur de son ombre», *Université du Travail Paul Pastur. Séance solennelle de rentrée*, Charleroi, 1986, p. 29

45 *Manifeste pour la culture wallonne*, *op. cit.*, p. 1.

46 J. Dubois, *op. cit.*, p. 29.

L'idéologue wallon ne dit pas: nous partageons à l'évidence une identité et une histoire collective et c'est un grand argument pour que nous exigions un État souverain; il dit: nous voulons cet État wallon parce que justement «nous» sommes privés d'appartenance et d'existence communautaire. Nous voulons la Wallonie comme un «geste d'affirmation de soi[47]». Nous voulons autonomiser *notre* culture – «fût-elle restreinte dans ses dimensions[48]» (de fait!) – parce que justement sa réalité est incertaine et sa dynamique spécifique semble faire défaut.

D'autres idéologues, moins subtils ou moins paradoxaux, transposent aujourd'hui, pour accommoder l'affirmation wallonne, les mythes créés à la fin du XIX^{ème} siècle sur «l'âme belge» (dont Edmond Picard, littérateur socialiste et antisémite avait été, avec l'historien H. Pirenne, le flamboyant doctrinaire). Avec pas mal d'archaïsme ou en tout cas un archaïsme plus naïvement étalé, ils cherchent à verbaliser l'irréductible particularité de l'«âme wallonne», de cette «psyché communautaire» formée «au cours des siècles[49]». Ils découvrent la Wallonie profonde dans le dialecte, les expressions populaires... De vieux intellectuels prestigieux n'hésitent pas à vaticiner sur la psychologie nationale du Wallon. Ainsi Maurice Piron, philologue éminent, caractérise ainsi cette psychologie singulière:

> Au premier rang, on mettra un individualisme foncier qui, chez des populations dont la sensibilité politique a toujours été vive, s'enracine dans une longue expérience de la liberté. Le Wallon affirme ses qualités d'énergie principalement dans l'effort et la difficulté, mais, de nature complexe, il allie sans contradiction l'esprit d'initiative à un comportement velléitaire. Son intelligence, plus fine que profonde, aiguise un esprit critique qui s'exerce volontiers de façon négative au point de produire, en particulier chez les héritiers de la turbulente nation liégeoise, une grande consommation de forces autodestructrices. Pourtant

47 *Pour une culture de Wallonie: actualité du Manifeste*, *op. cit.*, p. 5.

48 *Ibid.*, p. 5.

49 J. Dubois, *Belgitude,* p. 158.

> lorsqu'il renonce à s'épuiser en rivalités intestines, le génie wallon développe de multiples ressources[...][50].
>
> Prompt à s'enthousiasmer, il n'en cultive pas moins la pudeur de ses émotions: d'un autre côté, son sens inné de la mesure le conduirait aisément au refus de la grandeur. Certaine tendance à la hâblerie est toujours tempérée chez lui par l'ironie et un scepticisme vigilant. Franchement gouailleur dans la région hennuyère, plus sentimental dans le pays de Liège, réservé ou taciturne en Ardenne, le Wallon a pour lui un sens du ridicule...[51]

Léopold Génicot, historien namurois, se montre plus systématique pour caractériser cette «âme riche et pleine de virtualités»: «Elle se définit par les mêmes traits substantiels, par trois traits surtout, complémentaires d'ailleurs: équilibre, joie et générosité[52].»

Dans cette psychologie ethnique avantageuse, quoique concédant certains «défauts» du caractère national, on distingue une «sensibilité wallonne» qui débouche sur «toute une conception de la vie»: «Ils ne prennent rien au tragique. De là leur gaieté, leur générosité, leur entrain [...], détachement des choses terrestres, attribution à chaque objet de sa juste valeur[53].»

Une sorte de romantisme du *Volksgeist* invite à s'attendrir sur des traits plébéiens populaires: «[l]a Wallonnie c'est la gouaille, la sensibilité retenue, le bon sens terre à terre qui confine à l'absence de grandeur, parfois aussi la grossièreté et le manque de goût[54].»

---

50 M. Piron cité dans le préambule de Jacques Dubois, «Projet éducatif et approximation culturelle», *op. cit.*, p. 15-19.

51 En collaboration, «Wallons», dans *Dictionnaire des populations d'Europe* cité dans *Revue de psychologie des peuples,* vol XXV, 10 mars 1970.

52 L. Génicot, *op. cit*., p. 18

53 *Ibid*., p. 8.

54 R. Andrianne, *op. cit*., p. 23.

De telles pauvretés narcissiques invitent évidemment les doctrinaires les moins simplistes à prendre leurs distances en dépassant ces spéculations sur une personnalité collective trop évidemment mythique. Si Jacques Dubois consent une fois à évoquer le «génie de la race[55]», il essaye ailleurs de nuancer l'affirmation positive de la «personnalité wallonne». «Si du portrait tracé par Maurice Piron, écrit-il, émane une suggestion certaine, il donne surtout à penser, que, désormais, pour les Wallons, la question n'est plus de se chercher une identité mais de se réapproprier une culture. Non plus de s'attribuer une personnalité collective spécifique mais d'identifier les constituants d'une présence particulière au monde[56].»

Dubois lui-même cependant ne manque pas de discerner dans les «aptitudes collectives» qu'il prête à son peuple (et ceci est un trait du «complexe» qui toujours accompagne le ressentiment national), certaines lacunes, certains défauts dûs à l'aliénation collective même. Il s'étend ainsi sur le constat que le Wallon a été rendu «peu apte à théoriser», qu'il montre «une faible tradition en matière de philosophie comme de pensée théorique et critique[57]». Il dénonce encore très souvent le sentiment d'infériorité qui inhibe le psychisme wallon, la «peur» qui «tenaille» le Wallon, le «malaise», la «timidité collective», «l'effroi» même. «Cette société a peur de son ombre[58].»

Même des idéologues régionalistes ont été portés à ironiser doucement sur ces traits de culture bien choisis et si sympathiques abondamment fournis en vrac pour légitimer un sécession politique:

> Nous ne nous concevons pas comme un peuple dominant? Trait de culture. Nous nous montrons critiques vis-à-vis de toute autorité? Trait culturel. Nous sommes des individualistes qui avons la passion du social? Trait de culture. La xénophophie ne

55 J. Dubois, «Une société qui a peur de son ombre», *op. cit.*, p. 31.

56 J. Dubois, «Projet éducatif et approximation culturelle», *op. cit.*, p. 15.

57 *Ibid.*, p. 16.

58 J. Dubois, «Une société qui a peur de son ombre», *op. cit.*, p. 26-28.

> parvient pas à s'implanter chez nous [...]. Trait culturel, évidemment! Dites-moi s'il n'est pas tentant de vouloir fonder un État sur ces traits culturels-là?[59]

Demander à l'idéologie nationaliste de se mettre d'accord sur des traits culturels substantiels ou de fixer avec rigueur une mémoire collective, ce serait oublier en effet que celle-ci ne se développe que comme un imaginaire volontariste où le Wallon est pourvu d'un nom, d'un passé et d'une identité parce qu'il les lui faut. Il faut créer une cohésion, un projet, une unité: «un collectif quel qu'il soit est mieux à même de réaliser ses objectifs lorsque ses membres s'identifient fortement à lui[60]». Il faut faire avancer «l'autonomie institutionnelle» de la Wallonie et créer du consensus: l'intellectuel se voit alors mandaté pour procurer ce «ciment» identificateur qui fait défaut. L'intellectuel de gauche (car tout le mouvement que je décris sort de la gauche intellectuelle) conserve dans sa doctrine nationale des éléments d'une idéologie socialiste en décomposition. Le nationalisme wallon lutte contre «le pouvoir de l'argent», il dit se mettre au service d'«objectifs populaires», et réclame pour atteindre ses objectifs une «participation populaire» consciente de l'échec de la «classe dominante[61]». Mais en même temps, le nationalisme, sur la défensive face à l'hégémonie des valeurs civiques pluralistes contemporaines mais aussi face à la montée des xénophobies populistes en Europe, ne cesse de se livrer à une constante dénégation. Son nationalisme n'est pas passéiste, proteste-t-il, ni réactionnaire. Il n'est surtout pas «raciste» quoique sans doute il faille «être vigilant[62]». Le mouvement wallon se tourne certes vers le passé, mais c'est pour asseoir son «inscription dans le réel». «La culture wallonne doit définitivement assumer sa modernité[63].» Le nationalisme moderne se proclame multiculturel, ouvert à la diversité. Dubois admet redouter que «fassent retour les spectres de la race et de la filiation.» «Par bonheur, le métissage de nos sociétés est là pour nous rappeler opportunément que les

---

59 T. Haumont, «La question dialectale», *Le Soir*, 30 juillet 1990, p. 2.

60 R. Doutrelepont et al., «L'identité wallonne», *Bulletin de la Fondation André Renard, no* 184, mars-avril 1990, p. 34.

61 Groupe B/Y, *op. cit*.

62 J. Louret, *op. cit*., p. 49.

63 J. Dubois, «Projet éducatif et approximation culturelle», *op. cit.*, p. 16.

lignages ethniques ne sont plus de saison[64].» «Affirmer une spécificité collective, ce peut être refuser tout ethnocentrisme et s'inscrire dans le dialogue des cultures», ajoute-t-il. Dans ce jeu de dénégations qui refuse le seul maintien des «traditions», la sauvegarde des racines, la pureté, la tentation d'exclure l'autre, le «repli» dont Vandromme l'avait accusé, l'idéologue nationaliste proteste qu'il n'est pas compris, qu'on cherche à le culpabiliser, à le renvoyer ainsi à sa séculaire «dépendance». Le discours national concède qu'il y a un «danger», mais c'est celui d'un autre genre de nationalisme qu'il ne reconnaît pas pour le sien. «Le danger d'un certain "nationalisme" est là, mais il n'est pas terrible, parce que le terrain politique et culturel wallon se prête mal à des projets totalitaires ou totalisants. C'est une région qui a de profondes traditions d'accueil et d'ouverture[65].»

Cette dénégation, on la rencontre, dès le départ, au centre du *Manifeste* de 1983: «[n]otre projet culturel n'est entaché ni de nationalisme étroit ni de racisme[66].» Enserré entre un volontarisme identitaire qui se nourrit de ressentiment et de dépossession et la dénégation de toute visée de repli ou d'exclusion, la propagande wallonne ne se développe que dans l'inconsistance comme une pulsion de l'imaginaire, une réponse conjecturale et chimérique à une crise économique et politique tout à fait réelle. En cherchant à reconstituer une mémoire occultée et décomposée, l'intellectuel nationaliste se donne par certains côtés un mandat légitime, mais il prétend aussitôt mettre ce labeur au service d'un projet politique, d'un projet de séparation politique. Il cherche ainsi à donner un mandat nouveau à l'artiste et à l'intellectuel, qui est de se faire l'idéologue d'une communauté en quête d'un État. C'est aussi à une opération de relégitimation de l'intellectuel en déréliction des grands récits émancipateurs, que nous assistons. Quant à l'objet de discours, l'identité collective, je crois avoir montré qu'il est à la fois essentiel et évanescent. Il n'y a pas matière à «déconstruire» un dispositif idéologique qui s'auto-dissout de lui-même dans l'indémontrable. Le paradoxe ultime étant que cette vacuité au centre du système est certainement ce qui en assume la dynamique et le développement.

---

64 J. Dubois, *Belgitude,* p. 157-159.

65 *Pour une culture de Wallonie: actualité du Manifeste*, *op. cit*., p. 19.

66 *Manifeste pour la culture wallonne*, op. cit.

L'esprit de censure: nouvelles censures et nouveaux débats sur la liberté d'expression[1]

Les journalistes et commentateurs relèvent comme un trait significatif des tendances contemporaines dans les cultures nord-américaines et européennes, la montée d'un esprit de censure et d'autocensure qui semble contraster de façon frappante avec la rhétorique gauchiste libertaire («Il est interdit d'interdire») qui s'est diffusée dans les années soixante et soixante-dix. Rituellement indigné par la *fatwa* qui en 1989 a condamné à mort le romancier Salman Rushdie pour les «blasphèmes» à l'égard de l'Islam contenus dans *The Satanic Verses*, le monde développé non-islamiste n'en est pas moins le lieu de débats récurrents depuis dix ans où s'exprime à tout coup un camp parfois puissant de partisans, chaque fois en des regroupements différents, de la censure, de la répression d'idées (et d'images) et de l'interdit. Du débat fanatique en Europe et en Amérique sur le film de Martin Scorsese, *La dernière tentation du Christ* (1988) – «débat» est un euphémisme puisque les «arguments» des censeurs incluaient, comme ce fut le cas pour le cinéma Saint-Michel à Paris, le recours à l'incendie criminel – aux règlements tâtillons qui cherchent à «normaliser» la liberté académique au nom de l'anti-racisme et anti-sexisme et ont fini par entraîner une réaction du milieu universitaire en Ontario en passant par de plus en plus fréquentes interdictions ou tentatives d'interdire, par les souvent efficaces stratégies d'intimidation ourdies par des *lobbies* vociférant contre des expositions, des peintures, des photographies, des films, des videos, des manuels scolaires, des enseignements, on se rend compte bien vite qu'il y a depuis dix ans matière à examen...

L'esprit de censure apparaît aujourd'hui à la plupart des observateurs comme venant en effet à la fois des droites traditionnelles qui reprennent du poil de la bête, et d'une prétendue gauche radicale prenant en quelque sorte la société civile en tenaille. (Est-ce exact? – est-ce totalement neuf? – et comment rendre raison de ces «convergences»?) Divers publicistes rapportent cet esprit nouveau à d'autres phénomènes qu'ils caractérisent et qualifient avec plus ou moins de bonheur: «néo-puritanisme», «angélisme exterminateur»,

---

1 L'Esprit de censure: nouvelles censures et nouveaux débats sur la censure, in *L'Esprit de censure / The Censoring Mind,* sous la direction de MARC ANGENOT. *Discours social / Social Discourse*, vol. VII, 1-2: Hiver-printemps 1995. pp. 7-48.

«biopolitics» et «moral panic» etc... Esprit de censure, c'est à dire justification «vertueuse» et civique, et légitimation insidieuse de l'interdit porté sur certaines idées, sur certaines formes d'expression, – suspicion, restrictions mentales et blâme à l'égard de l'ancienne exigence de liberté d'expression pleine et sans réserve, réclamée depuis l'aube des temps modernes par l'artiste, l'écrivain, le savant et l'universitaire, le cinéaste, le journaliste.

Cet esprit de censure (qui implique aussi de la part des générations contemporaines une intériorisation progressive de l'autocensure, une crainte bien compréhensible d'exprimer des idées que les anciens inquisiteurs eussent qualifiées de «téméraires») se répand et occupe peu à peu le terrain conquis, et ce, au bout de nombreux et récurrents débats.

Le débat sur la censure, aujourd'hui comme par le passé, forme un nœud gordien de contradictions et d'apories. Il faut partir de ces apories et les montrer à de certains égards insurmontables – ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse porter quelque jugement en cours d'analyse ni éliminer quelques sophismes. J'ai très souvent rencontré des intellectuels, et très souvent lu des pétitions de littérateurs et d'artistes qui (comme le formule le *Dictionnaire des idées reçues*) *tonnaient contre* «toute forme de censure». Ces intellectuels assumaient oratoirement leur rôle de clercs en affirmant le grand principe de tolérance aux images et aux idées. Mais il apparaissait bientôt, en engageant la discussion, que leur indignation n'avait pas la portée générale qu'ils croyaient plus ou moins philistinement ou étourdiment pouvoir lui donner, que leur tolérance à la liberté de *toute* forme d'expression ne dépassait finalement pas ce qu'en leur for intérieur, ils jugeaient à peu près tolérable. Typiquement, des intellectuels de gauche libérale trouvaient à la fois victorienne et dangereuse pour les libertés publiques l'idée d'une censure de la «pornographie» – à l'égard du moins de consommateurs adultes. Ils étaient cependant portés, dans le même temps, à fixer des limites à la «propagande raciste» et à l'expression d'autres militantismes droitiers et haineux, à accepter, en hésitant un peu, en ce secteur l'idée de législations susceptibles d'éradiquer ou de réduire à la confidentialité groupusculaire de telles doctrines et propagandes. Contradiction, du moins contradiction quant *au principe* qui, de toute évidence, n'était pas vraiment celui qui les guidait et qu'ils étaient prêts à défendre jusqu'au bout – et contradiction indéfiniment prolongée: on a vu en France (et sans doute ailleurs) des historiens «de gauche», alarmés et indignés par la poignée de négationnistes et de révisionnistes du génocide des Juifs par les nazis, dire ensuite leur malaise le jour où une législation était déposée et formulait pour eux ce cas de censure en des termes positifs, c'est à dire par un *texte* de loi qui ne pouvait que dire

ou présupposer qu'il existe en certains cas une vérité historique qu'il est illégal de mettre en cause. Ainsi, Christophe Boltanski assure que tous les historiens en France, et notamment Maxime Rodinson qu'il cite, «condamnent la Loi Gayssot» anti-révisionniste de 1992.[2]

Raisonnant par les conséquences, ces historiens ne manquaient pas de sentir (ils ne l'ont pas toujours dit clairement et jusqu'au bout) que s'il est juste, par exception légitime au Principe de la liberté d'expression, d'interdire la négation sophistique des chambres à gaz, il devrait à tout le moins être tout aussi juste d'interdire (et qu'une législation moins ciblée eût réprimé par principe) la négation ou l'atténuation d'autres génocides ou massacres ethniques depuis un siècle – génocide des Tasmaniens par les colons anglais (le seul ayant été jusqu'au bout de sa solution finale), génocide des Arméniens par l'État turc, nombreuses décimations de populations entières sur des bases ethniques en U.R.S.S. dans toute la période stalinienne. Et – c'est le cas de le dire, – «j'en passe...»

Certaines législations répriment dans le principe un tel «négationnisme» haineux en général, mais il est évident que le législateur aurait fort à faire pour appliquer généralement de telles dispositions: la falsification de l'histoire est trop répandue au XXème siècle pour qu'une application juste et égale de dispositions de cette sorte soit concevable!

Il me semble qu'on peut ramasser les contradictions essentielles du débat moderne sur la censure en quelques constats:

1. Nul (hors quelques libertaires fort angéliques) n'est jamais en faveur d'une protection absolue à priori pour la diffusion des textes et des images jugés offensants ou dangereux socialement.

2. Cependant il n'est pas d'exemple (et tout le monde aussi le sait) de mesure règlementaire ou légale restreignant, pour quelque haute considération morale ou civique que ce soit, la liberté d'expression qui n'ait, dans le passé et tous les jours jusqu'à aujourd'hui, conduit à des abus immédiats et constants, susceptibles d'alarmer et de choquer à leur tour – que ce soit dans le domaine de la sécurité de l'État, de l'«obscénité», de la «violence indue» ou de la propagande «haineuse»....

---

2 *Libération*, 28 avril 1994.

S'allier avec des activismes censurants, c'est toujours, pour l'esprit démocrate, s'allier avec le diable: ces activismes semblent toujours avoir eu un «agenda caché» qui allait beaucoup plus loin que les quelques cas-limites, immondes ou odieux, qu'ils ont d'abord entraîné l'opinion à accepter de supprimer comme *vraiment* intolérables.

3. Il en résulte que les argumentations en faveur de la liberté d'expression pleine et entière sont surtout, à l'examen, des argumentations contre la censure et ses entraînements, des argumentations qui, loin de s'accrocher à un Principe vide et de ne pas bouger de là, disent avoir pesé le pour et le contre et jugent *au bout du compte* que les expressions les plus viles et les plus mensongères qu'on laisserait circuler (quitte à les dénoncer à l'opinion) sont moins graves et dangereuses, pour leur idéal de vie sociale, que des législations qui vont décider officiellement de ce qui est moral et chaste, de ce qui est beau et de ce qui est vrai.

Elles ne sont pas nécessairement pour ce que la censure veut interdire (comme les idéologies censurantes en accusent régulièrement, avec une mauvaise foi d'inquisiteur d'Espagne, les démocrates), elles sont contre les moyens à mettre en œuvre et contre les «justifications» qu'il faudrait endosser. Ces argumentations anti-censure répètent à peu près, pour se montrer spirituelles en une simple formule (que l'on a pu lire souvent) que seule la censure est «vraiment obscène»... Ces argumentations se dressent contre les dangers civiques de *l'esprit de censure*. Plus encore que contre la censure elle-même.

4. Toutes les argumentations en faveur d'une censure en quelque secteur que ce soit, présentent toujours ce caractère d'être raisonnables en gros – car ce sont des argumentations vertueuses et tout le monde est pour la vertu – et sophistiques, antinomiques, indémontrables, excessives, méprisantes de certaines idées essentielles du droit et de des libertés, dans le détail – et toutes reposent, cela se démontre aisément, sur de grossiers *abus de langage*. Toute argumentation pro-censure dont j'ai pu prendre connaissance et particulièrement celle formulée au nom d'idées censées progressistes, dévoilent en de certains passages un mépris et une haine *de principe* pour les libertés et les droits – dont on dira par exemple qu'ils ne sont au fond qu'au service des dominants et sont inutiles et dommageables aux dominés (cette sophistique rappelle la pseudo-notion de «libertés formelles», présentées comme des impostures des prétendues démocraties bourgeoises, qui était récurrente dans la propagande communiste post-stalinienne de naguère).

Ainsi des paralogismes contre «la pornographie» comme étant en soi une «violence» contre «les femmes» ou de l'argumentation en vue de punir les révisionnistes du génocide nazi, dont je parlais plus haut, aboutissant à poser qu'il existe des vérités historiques qu'il est devenu délictueux de mettre en cause.

5. J'ai jusqu'ici feint de croire que la notion de «censure» est claire et précise, comme serait claire et précise l'idée ou le concept légal de «liberté d'expression». C'est justement ce qui n'est pas, ce qui ne l'est en aucune façon. Je vais y revenir plus loin... Pas plus que ne deviennent jamais clairs et précis au fil de discussions qui tournent en rond, les vastes domaines – «sécurité publique», «pornographie», «violence *indue*», propagande de «haine» et bien d'autres – qu'il faudrait, par exception au principe que l'expression et la communication doivent être libres, censurer et punir pour le bien public.

Dans toute propagande de censure, propagande toujours très émotive, – et même hystérique: répondant vite par des cris et des imprécations à des objections, – la volonté de réprimer à tout prix l'emporte toujours, de très loin, sur la volonté de définir ce dont on parle et d'être cohérent – et la seule demande de clarification et de cohérence apparaît aussi vite, aux partisans de la censure, comme l'indice d'un bien mauvais esprit.

Tous les débats entre censeurs et démocrates ou libéraux tournent, en une catharsis sociale indéfiniment ratée et compulsive, autour de questions de sémantique – et au delà elles se ramènent à des questions mentalitaires et affectives – qui ne sont jamais clairement objectivées, et que l'on s'acharne d'ailleurs à obscurcir. Ces questions sont, au contraire, traitées le plus souvent avec une jolie mauvaise foi, raisonnant à partir de l'abus contre la règle, de l'exception contre le typique, de la conjecture contre les faits connus, raisonnant *ad verecundiam, ad ignorantiam*: toute la liste des fautes de raisonnement dressée dans les anciens traités de sophistique y passerait (je crois à l'examen que la mauvaise foi et le pathos se substituant à la preuve sont, au moins de façon courante et typique, du côté des idéologies censurantes et de leurs zélateurs).

Cet échec répété des censeurs à objectiver et circonscrire le censurable et à produire au grand jour un *exposé de motifs* impeccable, est d'ailleurs probablement le grand argument préalable, la grande suspicion préalable contre telle ou telle censure réclamée.

6. Tous les observateurs (en l'espèce tous les travaux de ma bibliographie) en Amérique du Nord et en France tombent d'accord sur le fait que, depuis un peu plus de dix ans, l'exigence de censures nouvelles et les règlementations et législations visant à interdire, à punir ou à réduire à la clandestinité certaines formes d'expression ont crû de façon frappante et, pour beaucoup, alarmante, que la volonté de censure vient désormais à la fois de droite (comme il est de coutume et de tradition) et de gauche, des appareils d'États et de l'«homme de la rue», des majorités compactes et des minorités victimisées, et que chaque parcelle de répression acquise encourage d'autres groupes, bien différents, avec leur projet propre, à essayer d'obtenir la satisfaction de leurs desiderata censurants.

Autrement dit, beaucoup d'observateurs voient en tout ceci dont je vais parler, un processus qui s'est emballé, qui semble n'avoir plus ni fin ni terme, qui tend à cette *cohérence* et cette *perfection* qui caractérisent selon Julien Benda[3] les «passions politiques», et dont la dynamique semble marquer une époque sociale.

Ils y voient aussi quelque chose de plus que des mouvements sociaux, des lobbyismes et des programmes civiques: je pourrais relever abondamment dans les écrits dont je vais faire état tous les sèmes qui renvoient à la vieille ennemie des Lumières: la religiosité dévoyée, – le fanatisme et l'obscurantisme, – avec son cortège de mythes, de peurs, de ressentiments, avec sa volonté de ne pas discuter.

Les analystes ne considèrent évidemment pas que ces campagnes de censure tombent du ciel. Si, vues de Sirius ou vues en longue durée, les censures ont toujours été une réaction d'angoisse aux «modernisations» (comme l'attestent dans le plus pur comique rétrospectif toutes les censures natalistes, patriotardes, réactionnaires, conformistes et pudibondes, des années trente, quarante, cinquante &c., – mais les débats amnésiques ne semblent jamais rien tirer de ces «leçons du passé»), les mesures restrictives nouvelles que l'on réclame de toutes parts répondent (sans qu'on puisse *a priori* parler de cause et d'effet) à un développement asymptotique de nouveaux moyens d'expression et de nouvelles industries (l'une des plus riches et dynamiques étant la «pornographie» filmée) jugées redoutables par beaucoup, et de nouveaux supports de communication – video, disques lasers et programmes informatiques, courrier électronique – qui échappent en partie aux formes anciennes de contrôle des

3 Dans *La Trahison des clercs,* chap. 1.

artefacts et des discours. (C'est peut-être une règle empiriquement constatable en diachronie qu'une censure chasse l'autre: les censures préalables du théâtre et du café-concert disparaissent en France au début de ce siècle à peu près dans le temps où se met en place la censure du cinéma, et on parle aujourd'hui de l'inutilité relative d'une censure du cinéma, devenue d'ailleurs de plus en plus «laxiste», alors que ce que l'on juge le plus dangereux et le plus censurable passe par la video en diffusion privée laquelle, en France par exemple, n'est pas contrôlée.)

La semaine même où j'écris cet article, un étudiant du Michigan est arrêté pour transmission de fiction sadique et misogyne par la voie du «e-mail», du courrier électronique, – domaine où règne, dit-on, en Amérique comme en Europe, le plus grand vide législatif et la plus dangereuse anarchie, mais domaine que les puissances d'État et d'argent biglent depuis deux ans avec envie sous le nom encore conjectural et spéculatif d'«autoroute électronique» ... voie rapide rentable à moyen terme si le pouvoir et le capital parviennent à en expulser les *squatters* actuels.

Je voudrais dans cette étude – un peu longue mais cependant partielle – analyser non pas seulement les nouveaux dispositifs de censure et leurs résultats, mais surtout les nouveaux mouvements en faveur de la censure, les nouveaux activismes et groupes de pression apparus au Canada, aux États-Unis et en France depuis dix ans environ.

Je voudrais faire connaître et comprendre les arguments, relativement nouveaux, usités dans tel et tel groupe pro-censure, et, du même coup, voir comment se formulent les contre-argumentations des partisans de «la» liberté d'expression.

Mon analyse qui portera évidemment sur le relevé de certains faits de suppression et de répression administrative ou légale d'opinions, d'écrits et d'images, portera évidemment aussi sur l'«atmosphère» d'intimidation et partant d'autocensure que ces mesures inspirent – et cette atmosphère lourde, en plusieurs secteurs de la vie publique, est certes beaucoup plus préoccupante que les quelques «victoires» ponctuelles des lobbies censurants – et elle portera surtout sur *l'esprit de censure* qui caractérise l'époque dans trois pays dont l'histoire culturelle et civique est bien différente; elle cherchera à dire ce que cet esprit nous apprend de l'idéologie contemporaine et comment la conjoncture permet de l'expliquer.

♦ Définitions de la censure

Dans ses *Nouveaux et moins nouveaux visages de la censure* (1994), Jean-Jacques Pauvert montre la confusion entretenue par les esprits autoritaires et conservateurs autour de la notion de censure. Il suffit de définir la censure, comme le fait d'ailleurs trop restrictivement le Grand Robert, comme un «examen *préalable* exigé par les autorités» pour que les lois à posteriori dont je viens de parler, les règlements, interdictions d'exposition et de publicité, intimidations par menace de poursuite, coupures de budgets et de subventions à des artistes déviants et autres moyens enfin par lesquels textes et images, informations et imaginations ne circulent pas ou sont passibles de peines diverses, ne puissent être qualifiés de censure. Cette non-circulation devient une chose qui n'a pas de nom, un ensemble flou qui ne permet pas de mettre en cause l'existence en France par exemple d'une parfaite «liberté d'expression».

Pauvert n'a pas tort: on ne peut qu'être frappé par le fait que, dans un pays caractérisé par les liens incestueux entre le journalisme et le pouvoir – où en tout cas une réflexion poussée sur l'autocensure serait de rigueur, – le mot de *censure* n'apparaît guère pour désigner quelque chose qui se passe en France; dans tout le texte rédactionnel du *Monde* en 1992-1993 chaque fois que ce mot est attesté, c'est dans un contexte où il est fait état de choses qui se passent à l'étranger.

Agacé par la casuistique de ces interdits de fait et de ces peines et représailles suspendues en épées de Damoclès sur les têtes des artistes, auteurs et éditeurs, qui ne seraient *pas* de la censure, Pauvert propose une définition large qui lui semble – et à moi aussi – celle que le grand public comprend et admet comme pertinente:

> Il y a censure lorsqu'un pouvoir quelconque empêche par un moyen quelconque, un ou plusieurs individus de s'exprimer librement par le procédé qu'ils ont choisi.[4]

Si l'on précise que ce «moyen quelconque» englobe tout ce qui relève de l'intimidation, de la pression et du harcèlement, – menaces de poursuites, chantage à l'emploi, ennuis directs et sérieux pour la carrière (celle du journaliste, de l'enseignant, de l'éditeur, de l'écrivain....), – alors il me semble que la définition est pertinemment englobante; dans le domaine dont

4 p. 22.

nous parlons, il n'est qu'un axiome sociologiquement pertinent: *il n'est de bonne censure que l'autocensure*. Une poursuite ici, une mise à pied de journaliste là, le harcèlement administratif d'un enseignant professant des thèses répréhensibles aux yeux de tel lobby ailleurs, ce ne sont pas des faits qu'il faille analyser ponctuellement et isolément: le but des «pouvoirs quelconques» n'est jamais de mettre hors d'état de nuire un individu particulier, qui serait dangereux pour la police des idées; le but poursuivi est, à l'examen, toujours et directement d'intimider, de donner à réfléchir à ses collègues, ses proches et à ses pareils. De créer une atmosphère générale hostile à la libre expression et au libre examen. Dans certains secteurs de la vie publique en Amérique du Nord, que ce soient le monde universitaire ou la salle de rédaction, en dépit d'une idéologie professionnelle officiellement entretenue mais mise sur la défensive, de liberté académique, de liberté de presse, *l'autocensure sous pression,* l'autocensure due à une menace diffuse sous condition, atteignent des sommets.

Ceci est vrai aussi dans le secteur des bibliothèques publiques, soumises aux États-Unis et au Canada à des pressions intimidantes où les individus, fonctionnaires isolés, cèdent sur toute la ligne. C'est pourquoi je ferais reproche d'une *grosse lacune* à Pauvert: sa définition ne voit pas un problème, et ce problème n'est pourtant pas vraiment inédit: ce ne sont pas seulement les *producteurs* d'idées et d'images – écrivains, cinéastes, journalistes – qui sont censurables et censurés; ce sont, dans une tradition proprement américaine, rare peut-être en France où la censure vient surtout d'«en haut», les *relais* culturels, maillons faibles de la chaîne de transmission de l'expression: les instituteurs (qui enseignent le transformisme parce qu'on en parle dans le manuel scolaire), les bibliothécaires sommés de retirer *Lord of the Flies* de William Golding des rayonnages «Jeunesse», et désormais, au Canada, les épiciers, libraires, marchands de tabac qui font l'objet de raids de ligues vertueuses leur enjoignant de cesser de vendre telle ou telle publication offensante... Je ne crois pas que Pauvert refuserait d'élargir sa définition à cette censure exercée sur les agents de transmission et de diffusion du texte et de l'image.

Au delà des faits de chantage et d'intimidation, on peut concevoir une définition plus large encore de la censure, qui est celle de certains organes d'analyse de la presse U.S. Quelles que ce soient les raisons et motivations (et les raisons sont souvent conjecturales), il y aurait «censure» à l'égard de l'opinion publique frustrée dans son droit lorsqu'une information attestée, vérifiable, ne passe nulle part dans la presse en raison, grosso modo, d'attitudes professionnelles du milieu relatives à ce qui est «intéressant» ou «prioritaire» et aussi en

raison de prudences plus vagues. Ce sont ces censures *lato sensu* que relèvent aux États-Unis l'annuaire *Censored*.

Qu'on parle ici de censure ou qu'on préfère qualifier les faits de désinformation par défaut, il s'agit de la suppression de données variées et attestées à bonne source; pour 1993, *Censored* relève par exemple: un rapport de l'ONU qui indique que les États-Unis ont le record des pays développés pour le meurtre de mineurs, – cinq fois plus que le Canada, le deuxième sur la liste, – un autre rapport révélant les intérêts des compagnies pétrolières américaines en Somalie à l'époque du débarquement, un rapport commandé par le Département de l'éducation U.S. qui, au démenti de la rhétorique des politiciens républicains qui en avaient passé commande, faisait état de progrès continus et «encourageants» dans les performances éducatives sous presque tous les paramètres statistiques, la reprise par l'armée américaine de tests de guerre bactériologique etc.[5]

♦ Le censurable

J'indiquais ci-dessus que les débats sur le censurable même sont rendus obscurs et inopérants à la fois par le pathos intimidant qui enveloppe les arguments des censeurs, mais surtout par les variations en extension et en compréhension de la chose jugée censurable. Rien n'est plus vrai que dans le domaine de la «pornographie» où les débats ont souvent un caractère parfaitement «surréaliste». Margaret Atwood, romancière canadienne talentueuse et réputée, définit la pornographie qu'elle juge – évidemment à partir de sa définition – légalement répréhensible, comme «des femmes aux mamelons coupés à l'aide de ciseaux de jardin, avec des crochets de boucherie enfoncés dans le vagin, des petites filles violées, des hommes (oui, il y a aussi des hommes!) réduits en bouillie et sodomisés de force ... la mort, le massacre explicite et extrêmement sadique».[6] Je ne crois pas qu'il y ait la moindre ironie à l'égard de ses consœurs qui censurent infiniment plus large dans cette définition du censurable comme

---

5 Dans un sens encore plus englobant, mais par là même pratiquement abusif, il y a la «censure» selon Roland Barthes dans sa *Leçon* au Collège de France: la «vraie» censure ne consiste pas à empêcher de dire mais à obliger à dire et dès lors «la langue est tout simplement fasciste...» Les promoteurs universitaires de la *political correctness* américaine ont compris dans un sens parfaitement littéral et gothique ce propos un peu oratoire de Roland Barthes!

6 In Cragg, 1990, 55 –.

violence directe et invitation directe à la violence proposée par Atwood. Mais je peux me tromper.... Il va de soi que les débats ne sont pas clarifiés par le fait qu'on peut appeler «pornographie» soit ces cas extrêmes, soit – mais en réclamant toujours la «même» répression légale – ces revues qui «ont un contenu sexuel explicite» – «*Playboy* et *Penthouse* en sont des exemples», ajoute pour être bien clair le juriste Cragg[7].

Je vois une autre difficulté dans la définition d'Atwood: à ma connaissance et à la lecture de la documentation judiciaire, de telles productions sadiques n'ont jamais été disponibles au Canada sinon par des voies infiniment clandestines – et dès lors, la «pornographie» pose un problème policier, si on veut, mais elle ne saurait poser encore ce qu'on nomme un «problème de société».

Margaret Atwood tombe d'accord avec l'idée que les gens qui réprouvent la pornographie ne parlent pas souvent de la même catégorie qu'elle. Dans une discussion à laquelle elle participait à la radio de la Saskatchewan, note-t-elle, «certains étaient prêts à partir en guerre contre les maillots de bain et les déshabillés, contre toute forme d'exhibition du corps féminin.» En somme, «le mot "pornographie" est actuellement un fourre-tout – comme d'ailleurs les mots marxisme et féminisme qui ont pris une extension tellement large qu'ils peuvent vouloir dire à peu près n'importe quoi .... Il est facile de dire que les gens raisonnables vont faire la différence. Malheureusement, on n'a pas tous les mêmes idées par rapport à ce que c'est d'être raisonnable.»[8]

On le voit, la position d'Atwood est de conclure non contre toute répression, mais pour que la seule pornographie qu'il faille réprimer soit celle qu'on peut assimiler à de la «littérature haineuse» – catégorie de droit canadien plus ou moins testée en jurisprudence contre la propagande raciste à l'origine. Son effort d'argumentation de bon sens est sympathique, mais elle n'est pas tirée d'affaire car l'extension de cette notion de «littérature haineuse» (comme aux États-Unis celle de «danger clair et immédiat» – qui forme le test des limites de l'expression protégée par le Premier Amendement) varie elle aussi en extension et en compréhension chez les uns et les autres.

---

7 Cragg, 1990, 4.

8 Ibid.

Les définitions des dictionnaires de la «pornographie» sont d'un flou et d'une généralité peu satisfaisants pour qui ne croit pas que toute allusion ou toute «peinture» de la sexualité soit une chose fâcheuse ou réprimandable. Le *Webster's International Dictionary* donne la définition suivante de *pornography*: «a depiction (as in writing or painting) ... of erotic behavior designed to cause sexual excitement». Cette définition est bien vague, mais du moins elle ne comporte pas un jugement péjoratif explicite, connotation qui accompagne universellement le terme[9]. Il faut rappeler que jusqu'à des cas récents, pornographie/pornography n'a jamais été un terme de droit, le juriste américain ou canadien ne connaissant que la catégorie d'«obscenity».

♦ Censures aux États-Unis

On trouve dans l'ouvrage de Donna Demac, *Liberty Denied: The Current Rise of Censorship in America,* commandité par le P.E.N. Club américain, un panorama cumulatif bourré de faits, des mouvements de censure récents en ce pays. Ce panorama est divisé en chapitres correspondant à autant de secteurs attaqués par les censeurs et on peut y voir à l'œuvre tant des mouvements fort anciens dans la tradition politique U.S. (mais fortement stimulés et encouragés par l'atmosphère «porteuse» actuelle) que des mouvements relativement nouveaux. «What a strange irony it is that at the very moment when all over Europe and Latin America repressive regimes have been driven out of power and with them their censors from office, that we Americans should be increasingly discovering the uses of censorship over our own writers and artists», écrivait amèrement Arthur Miller en 1993.[10]

Le premier chapitre de Demac, «Censorship in America's Schools and Libraries» fait état des tentatives tous azimuts qui viennent intimider les directeurs d'écoles, les

---

9 Peut-être doit-on rappeler ici que le mot de pornographie a été forgé par Nicolas Restif de la Bretonne comme titre grécisant d'une de ses monographies proto-sociologiques, celle qui porte sur la prostitution à Paris, – le mot étant très régulièrement forgé sur le grec □□□□□, prostituée. Il est probable que Restif qui fut par ailleurs un nouvelliste libertin et un écrivain parisien aux mœurs très libres, a pu – par une application ironique ou satirique du titre d'un de ses livres «sérieux» – être qualifié lui-même par ses contemporains de «pornographe». Il n'en est pas moins que le dictionnaire Webster consacre le passage du sens premier, «étude de la prostitution», à tout ce qui relève de l'intérêt sexuel, glissement de sens qui en dit long sur la pathologie puritaine qui persiste dans les sociétés modernes.

10 «On Censorship», dans Karolides et al., 1993, 3.

bibliothécaires, mais aussi les éditeurs scolaires et les éditeurs pour la jeunesse, et qui obtiennent des succès massifs: retraits de livres scolaires, «ennuis de carrière» des enseignants, mise au rencart d'ouvrages fâcheux sur les rayons des bibliothèques publiques, autocensure de l'éditeur... La Arlington Public Library à Washington DC a, je le signale en passant, organisé en 1993 une exposition édifiante des livres interdits dans d'autres bibliothèques du pays – parmi lesquels figuraient *Blanche Neige, Haensel et Gretel, Lord of the Flies* et quelques centaines d'autres....

Ces censeurs scolaires sont des fondamentalistes chrétiens, des anti-darwinistes, des parents prudes alarmés notamment par les programmes d'éducation sexuelle, des gens ennemis de l'audace littéraire (eux quatre font partie de la longue histoire américaine), mais aussi des militants noirs, amérindiens, ethno-minoritaires, des pacifistes et anti-violents et surtout, récemment, des féministes qui, brandissant de bonnes ou de mauvaises et parfois d'extravagantes raisons, entendent ne faire aucune concession jusqu'au retrait du ou des livres litigieux. C'est surtout la droite religieuse qui orchestre une campagne nationale de censure dans les écoles publiques des États-Unis. Un rapport d'un groupe de défense des droits, PEOPLE FOR THE AMERICAN WAY, fait état de 347 tentatives par des parents ou coalitions de parents – derrière lesquels il y a des machines ultra-conservatrices à l'échelle nationale comme CITIZENS FOR EXCELLENCE IN EDUCATION – de censurer des livres scolaires (et ce, dans quarante-quatre états) au cours de l'année 1992-93[11]. De *La Belle au Bois dormant* jusqu'à *Catcher in the Rye*, il y a des titres qui semblent devenus des cibles quasi-automatiques des activistes chrétiens (40 pour cent des cas de démarches pro-censure) ou des activistes féministes. Face à des instituteurs et directeurs d'école isolés et intimidés ou face à des éditeurs scolaires qui pensent qu'un bilan de fin d'année équilibré vaut bien de discrètes concessions, ils obtiennent des succès encourageants ... pour eux.

Les militants anti-censure ont cherché à fournir des moyens de défense aux bibliothécaires et responsables scolaires. *Censored Books,* sous la direction de Nicholas Karolides et al. est un recueil d'essais, destinés surtout aux bibliothécaires publics, sur les ouvrages littéraires américains les plus souvent dénoncés, par des associations familiales notamment, interdits, retirés des rayons et supprimés des listes de lectures scolaires. Ce livre collectif revient en somme à fournir et développer des arguments à opposer aux croisés de la

11Selon un reportage d'Assoc. Press, reproduit dans le *G&M*, 2 sept. 1993, C 2.

Censure. Quels sont les principaux de ces livres suspects ou supprimés? La liste en va du Moyen Âge à nos jours. C'est le cas, dans une approximative chronologie, des Contes de Canterbury de Chaucer, de la *Scarlet Letter* de Hawthorne, des *Adventures of Huckleberry Finn* et autres titres de Mark Twain, de *Brave New World* de Huxley, de *Johnny Got His Gun* de Dalton Trumbo, de *Black Boy,* un roman de 1945 de Richard Wright, du roman de J. D. Salinger *The Catcher in the Rye,* de *Clockwork Orange* de Burgess, de *Lord of the Flies* de William Golding, du roman d'Alice Walker *The Color Purple,* de *To Kill A Mocking Bird* de Harper Lee (1960), de *The Crucible,* la pièce d'Arthur Miller et de *Death of a Salesman* du même dramaturge, mais aussi occasionnellement de titres de Hemingway, de Steinbeck, de romans qui passent pour misogynes dont le cas-type serait *One Flew Over the Cuckoo's Nest* (de Ken Kesey) , et finalement d'un nombre illimité de titres de fiction pour la jeunesse.

Pour en revenir au panorama de D. Demac, le chapitre suivant, «The Threat of Libel Suit», du côté du journalisme, explique une tendance de plus en plus étendue à l'autocensure des rédactions de journaux: quelques grosses entreprises et quelques individus riches, ou encore des églises prétendues comme la Scientologie, – répondant à la logique de judiciarisation et d'«avocatisation» de la société américaine, – appliquent une tactique un peu coûteuse, mais du moins totalement efficace: sitôt qu'un journal publie sur eux quelque chose qui leur déplaît, ils envoyent des avocats et poursuivent en diffamation, – leur chance de gagner en justice est faible en raison de la protection qu'offre en apparence ou plutôt au bout du compte le Premier Amendement, mais les seuls frais de poursuite qu'il faut engager pour se défendre constitue un harcèlement dissuasif des plus efficace et que seules de puissantes entreprises de presse – et encore! – peuvent négliger de prendre en considération.

«The Guardians of Decency» montre la prise en tenaille de la société par l'alliance droite-gauche dont je parlerai abondamment ailleurs, celle des nouveaux croisés anti-pornographiques conservateurs/féministes, qui ne font pas dans le détail et la nuance.

«Big Brother and the Holding Company» décrit un phénomène qui est bien documenté dans le droit du travail de tous les pays: l'intimidation qui restreint la liberté d'expression du personnel des grandes compagnies.

«Strangers in the Night» étudie des cas récents d'espionnage et de harcèlement d'individus indiscrets ou fouineurs par des officines de sécurité d'État.

«The Truth Stops Here» montre que perdure et se renforce au moins jusqu'au règne du président Bush la censure directe au nom de la Sécurité nationale. «Censors in the Shadow» fait voir l'impossibilité en dépit de lois fort claires, pour le citoyen américain et même pour le journaliste, d'accéder à des dossiers administratifs de toutes natures. Il y a encorer un chapitre sur «Government Control on Media and Travel» – le titre est assez clair.

«Restrictions on Academic and Scientific Research» porte sur le monde universitaire dont la recherche et l'enseignement sont désormais sous haute surveillance à la fois de l'appareil d'État et de groupuscules sectaires et bien outillés de «droite» et de «gauche».

Un chapitre XI est consacré aux «scandales» et débats les plus récents: étouffement au nom de la raison d'État du scandale Iran-Contra, test à la Cour suprème quant au droit de brûler publiquement le drapeau national, tactiques nouvelles des administrations publiques pour empêcher l'accès aux informations que l'on appelle désormais «sensibles», espionnage militant organisé des bibliothèques publiques tant par des intégristes religieux que par des féministes, nouvelles escalades de la croisade anti-porn, censures nouvelles d'émissions radio ou télé, de chansonnettes *rap* et *rock*, nouvelles tentatives des créationnistes contre les manuels scolaires exposant les fallacieuses théories de Darwin sans accorder au moins *autant de place* à l'autre théorie, celle de la création par Dieu et en sept jours...

Ce tableau cumulatif composé de données est sidérant et donne à réfléchir. Il suggère – nous y reviendrons – quelque chose comme une alliance «objective» de ces censures diverses. Il justifie le titre donné par Donna Demac: l'esprit de censure est en pleine expansion dans le pays du Premier Amendement et les lobbies censurant au nom de la morale, des droits, de la sécurité et des valeurs féminines, du patriotisme, du secret d'État ou des croyances religieuses ont tous le vent dans les voiles et forment de fait un front où s'activent sans toujours se connaître ni s'estimer des groupes jusqu'au-boutistes.

Cet esprit de censure envahissant explique la conclusion déprimante mais rassurante aussi à laquelle en est venu M. Roger Howard, vice-doyen à l'Université de Los Angeles, naguère promoteur dans son université d'un *Speech Code*, inspiré de l'Université du Wisconsin qui la première conçut un règlement qui a été imité par tous les campus – code destiné dans son esprit à châtier les propos les plus vils, injurieux ou racistes que pouvaient tenir des étudiants, – mais qui après avoir vu déferler dans son bureau des milliers de plaintes

de plus en plus mesquines, malicieuses, extravagantes et absurdes, en vint à proposer à son université de supprimer purement et simplement son *Speech Code,* – ce qu'elle fit en 1992[12]: «I absolutely have come to the conclusion that it's better policy not to have a code. The human instinct – or the American instinct – for censorship is just too strong...»[13]

Le vaste panorama de D. Demac rappelle en tout cas au lecteur que la censure, c'est déjà beaucoup plus que la censure à laquelle on pense spontanément. Et on n'a pas encore pris en considération, sauf par le biais de la notion d'«intimidation», la censure *lato sensu,* celle qu'analyse le «yearbook» *Censored:* celle qui, je l'ai signalé, désigne comme objets de «censure» l'ensemble des informations qu'après enquête on peut déclarer attestées et «intéressantes», qui ont été bel et bien diffusées par des enquêteurs ou des agences de presse, mais que les media avec un bel ensemble et sans *aucune* exception se sont gardés d'imprimer ou de diffuser, c.-à-dire «the news that didn't make the news». Je trouve préférable – pour éviter les amalgames – de qualifier ces silences sélectifs et d'un commun (mais implicite) accord dans la presse, de désinformation.

L'esprit de censure *made in U.S.A.* ne peut guère se séparer enfin de l'analyse – linguistique, sociologique – de ces faits d'*orwellisation* du langage (interdiction de mots suspects et/ou imposition de vocables et périphrases correctes) auxquels le journalisme ordinaire semble satiriquement ramener la «rectitude politique», mais sur la logique profonde desquels il y a peu de choses.[14] Je ne puis étendre mon panorama à ces questions contiguës, mais j'y reviens plus loin en examinant la montée de la censure au Canada. Le critique américain d'origine australienne Robert Hughes dans son essai *The Culture of Complaint* (titre assez pauvrement traduit dans la version française comme *La Culture gnangnan*), a développé une analyse perspicace du «politiquement correct» qu'il décrit comme une des choses les «plus absurdes» qui soient jamais advenues dans la culture de son pays d'adoption.[15] Il voit

---

12 L'Univ. du Wisconsin a fait de même.

13 Cité du *L A Times* par Fekete, 1994, 200.

14 Dans le principe nous restons bien d'accord avec le propos de Roland Barthes dans sa *Leçon* au Collège de France; la vraie censure ne consiste pas à empêcher de dire mais à obliger à dire – ce qui définit assez bien la logique apparente des règlements universitaires «P.C.» portant obligation d'employer certains mots.

15 Op. cit., 35.

bien qu'il ne s'agit pas seulement pour les zélotes du P.C. d'immerger le mal et le malheur du monde dans les eaux miraculeusement rédemptrices de la périphrase, de la litote et de l'euphémisme, mais d'un terrorisme autodestructeur d'une gauche décomposée en factions victimales autistiques, terrorisme dont l'arme est la censure, – terrorisme inséparable d'un terrorisme complémentaire d'une droite américaine en expansion, elle aussi nourrie de formules creuses et de mythes, elle aussi avide de censurer, droite à qui cette gauche de la rectitude politique fait la partie belle.

Les exigences de censure venant de la gauche «P. C.» aux États-Unis ne font en effet que nourrir et stimuler une droite depuis toujours avide de répression et d'interdits, droite dont la rectitude politique gauchiste se fait l'alliée aveugle. Il n'est que de songer à la *synthèse de toutes les censures* réalisée au Sénat par le fameux amendement Helms en 1991. Jesse Helms, sénateur conservateur populiste, concocta son projet de loi à l'occasion du «scandale», fabriqué par les médias conservateurs, autour de l'exposition Robert Mapplethorpe à la Galerie Corcoran de Washington. Photographe homosexuel amateur de scènes sado-masochistes, urolagniques etc., travaillées avec un esthétisme ostentatoire, Mapplethorpe avait fait l'objet d'une rétrospective qui circulait aux États-Unis et faisait se pâmer les amateurs de cette esthétique – en laissant froid beaucoup de monde. La droite U.S. feignit de découvrir en cours de route que, non Mapplethorpe lui-même d'ailleurs, mais le musée qui avait organisé la rétrospective, avait bénéficié d'une modeste subvention du NATIONAL ENDOWMENT FOR THE ARTS (NEA). D'où l'amendement Helms qui, pour mettre fin à ce «scandale», faisait adroitement la synthèse des «choses» que, cumulativement, la droite et la gauche américaines rêvent d'interdire. Si l'amendement avait passé, il aurait refusé au NEA le droit de subventionner, non les seules «perversions» esthètes de Mapplethorpe, mais:

> 1. Les œuvres obscènes ou indécentes incluant entre autres des descriptions de sadomasochisme ou d'érotisme homosexuel, l'exploitation d'enfants ou d'individus [d'enfants *ou* d'individus?] engagés dans des rapports sexuels;
> 2. Toute œuvre qui dénigre les objets ou les croyances des partisans d'une religion ou d'une non-religion [? – *verbatim*] données;

> 3. Toute œuvre qui dénigre, avilit ou injurie une personne, un groupe ou une classe de citoyens sur la base de leur race, de leurs croyances, de leur sexe, de leur handicap, de leur âge ou de leur origine nationale.

J'ai cru devoir interpoler quelques points d'interrogations dans ce libellé délirant. Ce qui m'importe de noter surtout, avec Robert Hughes, c'est la «rencontre des extrêmes[16]», de la nouvelle droite et de la gauche politiquement correcte, qui se noue, qui se conclut dans ce projet de loi. L'amendement, certes, n'a pas passé. «Il aurait créé ... une parodie loufoque de démocratie culturelle où chaque citoyen(ne) aurait été son propre Caton. ... Il aurait fait de la NEA l'otage du premier fanatique, idéologue et calotin venu[17].» Il aurait peut-être même permis à ma «non-religion» de se déclarer «dénigrée» par la subvention accordée à toute exposition d'une œuvre artistique, d'hier ou d'aujourd'hui, soupçonnée d'être pieuse ou croyante! Cet amendement voyait loin... Or, loin d'être un dérapage atypique, cet esprit de censure droite-gauche universel, exprimé dans l'amendement Helms, même provisoirement défait, me semble signaler une convergence des intolérances à laquelle tout concourt aux États-Unis.

♦ Esprit de censure et division des féministes

Le débat sur la censure et la pornographie a eu pour effet aux États-Unis de faire éclater le mouvement féministe en deux factions, l'une, dominante, qui met au centre de son militantisme l'exigence de faire censurer par l'État une «pornographie» très inclusivement définie et utilise une rhétorique intimidante et dogmatique visant à faire croire que «their censorship campaign is the one and only feminist position[18]»; l'autre, minoritaire mais dont la dissidence est de plus en plus résolue et audible, qui se qualifie par contraste (sans que je prétende que leurs divergences s'arrêtent là: elles sont englobantes) de «Anticensorship Prosex Feminists[19]».

---

16 Hughes, op. cit., 205 – de qui je tire le texte de l'amendement Helms précité.

17 Ibid.

18 Strossen, 1995, 32.

19 Strossen, 1995, 34.

Le féminisme pro-censure (désigné par ses adversaires comme le «fundamentalist feminism[20]», mais se désignant et se faisant reconnaître par beaucoup de «libéraux» comme un féminisme d'extrême-gauche, – «radical») a remporté de nombreuses «victoires» depuis cinq ou six ans, non seulement auprès de toutes les administrations universitaires du pays, mais aussi d'États et de municipalités qui ont voté des arrêtés et des lois banissant la «pornographie» et diverses formes d'*expression* susceptibles d'être interprétées par ses «victimes» comme relevant du «harcèlement sexuel» à leur égard. Certaines de ces mesures légales, fondamentalement insoutenables, – «fatally flawed[21]» au point de vue du droit américain, – ont cependant commencé à être cassées par les cours d'appel ou par la Cour suprême.

Catharine McKinnon et Andrea Dworkin – «these obsessed moralistic women», comme les qualifie fort à propos Camille Paglia[22] – sont les deux doctrinaires en vue du féminisme anti-pornographique U.S. et l'art et la littérature sont des secteurs qu'elles ne considèrent certes pas immunisé ni protégé contre leur stalinisme victorien (*Lolita* de Nabokov n'est-il pas un roman pédophilique?) Elles identifient la pornographie à la société tout entière, suprématiste mâle et anti-femmes par nature. Toutes deux du reste soutiennent explicitement que l'hétérosexualité est, pour «les» femmes, une violence en soi ou une forme d'aliénation contre-nature: «Unambiguous conventional heterosexual behavior is the worst betrayal of our common humanity», clame A. Dworkin[23]. Il est difficile de répliquer à une rhétorique hyperbolique morbide qui identifie la production imprimée ou filmée de sexualité explicite au nazisme et au Ku-klux-klan et réclame pour elle les sanctions judiciaires qui s'appliquent à la «hate literature». Le plaidoyer de McKinnon qui est juriste, revient à poser que la pornographie ne saurait être protégée par la Constitution américaine sous la rubrique de la liberté de parole: la pornographie doit être en elle-même (et par ses effets directs) qualifiée de crime; elle n'est ni une idée, ni une fiction ni une représentation, elle est un acte délictueux. Elle n'est pas même le spectacle de la discrimination à l'égard des femmes, elle

---

20 Susan Bright, «Better the Devil you Know», *San Francisco Review of Books,* Mai-juin 1993.

21 Strossen, 1995, 59.

22 Paglia, 1994, 107.

23 *Women Hating,* New York: Dutton, 1984, 184.

est cette discrimination même et à ce titre doit être bannie. Au reste, la liberté de parole n'est pas un droit, c'est un privilège accordé aux seuls hommes pour victimiser les femmes et celles-ci n'auraient rien à perdre à sa suppression. Par ailleurs, la pornographie est un encouragement et une incitation directe au viol et à la violence sexuelle et à cet égard pose pour l'ensemble des femmes un «danger clair et immédiat». «Her vision [celle de McKinnon] of culture is this: the ugly acts shown in pornographic pictures come alive and reproduce themselves throughout the culture. Her point is something like Oscar Wilde's: life imitates art», ironise Katie Roiphe.[24]

Avedon Carol, militante féministe britannique, fait partie au contraire de ce groupe qui ne cesse de grandir, à en juger par les publications récentes, de féministes qui récusent vivement cette doctrine orthodoxe dans le monde anglo-saxon, laquelle place au centre de la lutte des femmes l'éradication d'une «pornographie» étendue à toute production de «sexualité explicite» et même à toute «appropriation» par le texte et l'image du corps féminin. Dans son essai de 1994, *Nudes, Prudes and Attitudes*: *Pornography and Censorship,* elle développe la thèse que ce féminisme s'est radicalement fourvoyé: le militantisme *anti-porn* lui paraît non seulement vain et sans portée pour l'élimination du sexisme et de la violence dont les femmes sont victimes. Ce mouvement en faveur de la censure sexuelle, argumente-t-elle, pose un «danger clair et immédiat» pour la libération même des femmes et ce, sous quatre points de vue: il veut donner un pouvoir énorme et dangereux à l'État, il favorise la répression même qui est impliquée dans la violence sexuelle, il bloque ou dévie toute discussion féministe franche et ouverte de la sexualité, et il stigmatise et affaiblit plus que jamais non seulement les femmes vivant de l'industrie du sexe, mais tout aussi bien les femmes sexuellement actives et sexuellement non-conformistes[25].

A. Carol développe ailleurs et longuement un cinquième point – qui est peut-être l'essentiel en pratique – qui est que ce «focus on pornography» a eu pour effet de dévier les énergies militantes sur une question fausse et accessoire, qu'il a entraîné un schisme désastreux dans le féminisme, a fait s'éloigner, dégoûtées et découragées, d'anciennes militantes, alors que le mouvement des femmes marquait déjà le pas et affrontait, affaibli et divisé, de fortes résistances en des secteurs d'une importance plus considérable et plus

24 Roiphe, 1994, 143.

25 Je résume ici les termes de la Préface, viii-x.

concrète. Le livre de 1994 approfondit une argumentation déjà présente dans son livre antérieur (1993) avec Alison Assiter, *Bad Girls and Dirty Pictures.* Toute cette argumentation me paraît illustrer fort clairement le *backlash immanent*, les effets pervers pour la cause défendue des militantismes de censure.

Ces deux livres qui critiquent avec force – et ironie – l'argumentation *anti-porn* des féminismes américain et anglais, montrent que leur argumentation repose sur une image lamentable de la femme comme victime asexuée, angoissée, passive et impuissante, – image qui reflète au fond ou transpose un antique sexisme victorien. Loin de favoriser l'*empowerment* du sexe dominé, une telle image ne peut que plonger celles qui se laissent convertir par cette sorte d'argumentation dans une morne dénégation de soi, une angoisse pathologique du monde et des hommes. Je ne crois pas extrapoler en disant qu'Avedon Carol juge les doctrinaires du féminisme anglophone non comme simplement tombées dans une erreur tactique ou stratégique, mais arrivées à ce point où la névrose collective devient le stade suprême de l'idéologie, – point où cesse en effet le débat.

À la même époque est paru, aux États-Unis cette fois, le livre de Katie Roiphe, *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism,* livre que les féministes pro-censure ont accueilli aussi comme faisant aussi partie de cette campagne de renégates qui, pourtant nées dans le bon *gender,* se déchaînent inexplicablement contre elles. K. Roiphe qui termine un doctorat à Princeton et est diplômée de Harvard, analyse non seulement les campagnes de censure anti-porn et pro-*Speech Codes* (codes que les tribunaux américains ont d'ailleurs commencé par déclarer inconstitutionnels), les lexiques orwelliens de la *political correctness,* la rectitude politique, mais encore tous les rituels obligatoires sur les campus, les séances de confession publique coercitive, les procédures punitives secrètes contre d'éventuels délinquants et les exorcismes anti-viol, anti-«date rape» qui ont marqué sa vie d'étudiante sur les campus de la Ivy League. Elle esquisse, à travers une série de portraits notamment, un tableau des formes de fausse conscience, de rigidité mentale, de vision hallucinée du monde extérieur et d'angoisse névrotique que ce dispositif de prophylaxie académique engendre chez les esprits prédisposés.

Tout récemment enfin (1995), Nadine Strossen, présidente de l'AMERICAN CIVIL LIBERTIES UNION, a publié un ouvrage qui, plus directement et systématiquement encore, à la fois d'un point de vue féministe et du point de vue des droits civiques, prend pour cible

le féminisme pro-censure de son pays, en réfute les arguments et le fait apparaître pour ce qu'il est, une entreprise ultra-réactionnaire jugée menaçante pour le mouvement des femmes, «...threatening for the women's right cause[26]»: *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Right*. Menaçante aussi pour les droits et les libertés dans une portée très large, dans la mesure où l'argumentation pro-censure, dans son intransigeance et son mépris de la tradition civique, ne s'arrêtera pas à la suppression de quelques revues libertines, elle semble devoir avancer comme un Char de Jaggernaut écrasant toute expression libre: «if accepted, the feminist pro-censorship analysis would lead inevitably to the suppression of far more than pornography...[27]»

Le droit américain, à travers le fameux *Premier Amendement* de la Constitution et sa longue quoique contradictoire jurisprudence, semblait offrir une protection presque sans faille à la liberté d'expression, y compris, comme il va de soi, à des expressions jugées odieuses par la majorité ou par les «sages». Il offre en effet deux tests: l'un qui est dénommé «viewpoint neutrality» et/ou «content neutrality»: on déduit du premier Amendement qu'on ne peut faire de loi aux États-Unis règlementant une forme de communication qui serait motivée en désignant et réprimant un contenu déterminé ou un point de vue quel qu'il soit. Le deuxième test est celui qui limite l'abus de la liberté d'expression à ces énoncés seulement qui causeraient un «clear and present danger»: d'où le cas classique, non protégé par le Premier Amendement, de la personne qui, sans motif, crierait «Au feu!» dans une salle bondée. (Il faut reconnaître ici qu'historiquement, en dépit de ces axiomes jurisprudentiels, l'expression de nature sexuelle, qu'elle fût littéraire et artistique – voir Henry Miller – ou commerciale et dépourvue de «redeeming interest», a toujours été traitée, dans un pays à persistante tradition puritaine, comme une forme d'expression de seconde zone en ce qui touchait à la protection dont elle pouvait ou devait bénéficier).

L'argumentation pro-censure des bio-féministes veut non pas nuancer, mais éliminer ces deux tests jurisprudentiels: 1) c'est le contenu des écrits et des «simulacres» visuels de sexualité explicite qui est censé en faire, à tout coup, un instrument de rabaissement et de victimisation des femmes, ou à tout le moins d'affaiblissement de leur «self-esteem» et 2) la formule, claire en soi au départ, de «danger clair et immédiat» est sollicitée pour désigner ce

---

26 p. 25.

27 p. 40.

que cette propagande montre comme un «danger» permanent, principiel, mais diffus et indirect, pour «les» femmes en bloc, et ce, même dans le cas où il est impossible d'arguer que tel écrit ou film à contenu sexuel fasse l'apologie («advocates») de la violence, ou y incite délibérément («intentionally incites») – danger qu'il n'est donc pas possible de faire apparaître de façon positive et de prouver rationnellement[28].

Au delà de ce conflit démoralisant entre féministes que les trois essais dont je viens de parler dénoncent, l'idéologie orthodoxe américaine illustre d'une manière limpide une règle paradoxale de l'histoire des idéologies, qui est le cas d'une idéologie d'émancipation finissant par intégrer son *refoulé* propre, évoluant en acceptant dans sa vision du monde les perspectives les plus mythiques contre lesquelles cette idéologie était apparue: «Embedded in [the feminist procensorship ideology] are several ... familiar themes; that sex is degrading to women, but not to men; that men are raving beasts; that sex is dangerous for women; that sexuality is male not female; that women are victims – not sexual actors; that men inflict "it" on women; that penetration is submission; that heterosexuality .... is sexist». Lisa Duggan, Nan Hunter et Carole Vance ajoutent, – ce qui est exactement mon point: «It is ironic that a feminist position on pornography incorporates most of the myths about sexuality that feminism has struggled to displace[29]...»

♦ Censures en France

L'article L-227 § 24 du Code pénal, entré en vigueur en France en mars 1994, sanctionne, sous prétexte de «protection des mineurs», «un message à caractère violent» ou «pornographique ou de nature à porter gravement atteinte à la dignité humaine» – toutes notions des plus vagues et ouvrant large la porte à l'arbitraire des polices et des magistrats. Il y a évidemment dans ce regroupement de l'inacceptable – sexe/violence – un jeu de fausse fenêtre: si la notion de «*toute* représentation de violence» avait quelque sens littéralement applicable, les deux-tiers des feuilletons télévisés locaux et étrangers disparaîtraient

---

28 Pour le point de vue d'un anthropologue québécois sur féminisme orthodoxe, fausse conscience et porno, voir l'article de Bernard Arcand, «Faut-il censurer la porno?» dans *Voir,* 25 mars 1993, 7.

29 Aut. citées, in Kate Ellis et al., dir. *Caught Looking: Feminism, Pornography and Censorship,* East Haven Ct: Long River Books, 1986. p. 80. Cette argumentation est reprise et discutée dans Strossen, 1995, 107-118.

immédiatement des écrans par ordre judiciaire – quant aux perversions «dégradantes», par opposition, suppose-t-on, à ces autres perversions sexuelles qui seraient raisonnables, dignes et honorables (ou peut-être ces perversions qui, bien que dégradantes, ne seraient pas sexuelles?), le législateur se garde bien de dire lesquelles il vise ainsi.

Ces dispositions reprennent la loi Jolibois qui était entrée en vigueur en juillet 1992 qui soumet à diverses prohibitions tout message de la nature vaguement circonscrite ci-dessus, «susceptible d'être vu ou perçu par un mineur» – ce qui dans une interprétation un peu large revient à dire «tout message», point. Soucieuse de lutter contre les «pornocrates» et le «sexodollar» (un peu d'anti-américanisme ici ne messied pas: en réalité l'industrie pornographique en France est bien massivement de production hexagonale), la loi Jolibois déployait une batterie nouvelle de peines: prison, amendes élevées et privation des droits civiques, tout en permettant aux associations familiales d'ester en justice et ce, non seulement devant le tribunal du siège (de l'éditeur ou du producteur), mais devant n'importe quelle juridiction du pays et éventuellement devant plusieurs à la fois. Les possibilités de harcèlement juridique à partir de qualifications aussi floues et de cette mutation de doctrine en matière de procédure sont énormes. Le nouvel article L-227-24 du Code pénal qui découle de la Loi Jolibois, est déjà utilisé par des lobbies catholiques pour attaquer la publicité et l'information sur les préservatifs. Et cependant ces lois nouvelles ne viennent pas remplacer mais s'ajoutent aux articles du code hérités de la fin du siècle passé puisque la qualification d'«outrage aux bonnes mœurs par la voie du livre» a été retenue en juin 1993 contre *Les nuits blanches de Stella* (Paris: Media 1000) dont l'éditeur, filiale de Hachette, a été condamné à l'amende.

Une poignée de députés de droite, comme le ministre de l'intérieur Charles Pasqua, animateur et promoteur naguère d'une *Exposition de l'Horrible* destinée à justifier la répression, Jacques Toubon et Christine Boutin, accumulent du capital politique avec une démagogie tonitruante en faveur d'une épuration des mœurs qui passe par la répression légale et la censure.

En France encore, des poursuites récentes ont frappé l'opinion, pourtant vite oublieuse, parce qu'elles s'en prenaient à des entreprises de bonne ou d'acceptable réputation: plainte déposée contre les Éditions du Seuil pour la couverture «obscène» du roman de Jacques Henric, *Adoration perpétuelle,* qui reproduisait une toile fameuse de

Courbet, «l'Origine du monde»; condamnation de l'hebdomadaire des spectacles *Pariscope,* qui annonçait fort abondamment divers «salons de relaxation», pour «proxénétisme» – nouveau délit de presse, on peut l'affirmer – interdictions ou menaces d'interdiction fulminées par le Conseil supérieur de l'audiovisuel contre «Fun Radio» (septembre 1993) et autres radios «jeunes» aux émissions téléphoniques directes et fort explicites. (Par contre, dans une tout autre logique, celle du cynisme fiscal, l'État s'est annexé et exerce le proxénétisme téléphonique du «minitel rose», qui maintient à flot les opérations de France-Telecom et rapporte une taxe à la valeur ajoutée [?] fixée exceptionnellement à 33%).

L'arsenal légal et administratif nouveau vient s'ajouter aux anciennes lois et décrets qui commençaient à perdre du mordant mais qui subsistent, – centralement la loi du 16 juillet 1949. Elle permet au ministre de l'intérieur d'interdire certaines publications à l'exposition et à la publicité, soumettant les éditeurs délinquants, ensuite, au «dépôt préalable», c'est à dire à l'antique censure préalable pour une durée de cinq ans. Cette loi qui confie la censure à un arbitraire de fonctionnaires est typique des dispositions ordinaires du législateur français lequel permet régulièrement à l'État de contourner les tribunaux et leurs procédures publiques, – dispositions qui ne seraient guère possibles dans des pays ayant une conception plus démocratique des droits et des libertés. Selon Joubert,[30] les «interdictions d'exposition» ont atteint un sommet en 1984 avec 162 interdictions administratives, – elles sont à la baisse depuis lors.

La publication et le succès de scandale de *Suicide, mode d'emploi* de Claude Guillon et Yves Le Bonniec (Éd. Alain Moreau, 1982) a entraîné la prise d'une législation de circonstance (C. pénal 223 § 14, 15 & 17) créant le délit nouveau de la propagande ou la publicité quel qu'en soit le mode pouvant «provoquer au suicide d'autrui» (loi de décembre 1987 intégrée au C. pénal 223 § 13 à 17).

L'article L-630 du Code de la santé publique cette fois condamne un autre délit d'expression, celui de «présenter sous un jour favorable» les stupéfiants ou leur usage. Un adolescent – voir la presse parisienne du 15 juillet 1994 – est arrêté en «flagrant délit» et gardé à vue pour s'être promené en ville avec un T-shirt portant imprimée une feuille de cannabis, quoique barrée d'un trait rouge!

---

30 1994, 13.

Une autre loi, la loi antiraciste ou Loi Gayssot du 13 juillet 1990 (M. Gayssot appartenant au Parti communiste devait, en matière de truquage des faits historiques, être orfèvre), loi dont j'ai parlé ailleurs, interdit non seulement la propagande raciste, mais la «négation partielle ou totale» et la «contestation» des crimes nazis contre l'humanité «tels qu'ils sont définis par l'article 6 du statut» du Tribunal militaire international de Nuremberg. Il suffit de rappeler, pour montrer qu'il y a une *difficulté* ici, le fait que, sinon l'art. 6 du moins le tribunal de Nuremberg dans son ensemble en 1945 considérait ou feignait de considérer pour acquise l'attribution du massacre de Katyn aux nationaux-socialistes allemands[31]...

La Commission de classification des œuvres cinématographiques, créée en 1990 (remplaçant par un décret de février 1990 l'ancienne Commission de «contrôle», qui remplaçait l'archaïque Commission de «censure»...) classe essentiellement les films qui sortent comme tous publics ou bien interdits aux mineurs de 12, 16 ou 18 ans. Mais elle possède aussi le droit, rarement utilisé, de prononcer l'*interdiction d'exportation* et même la pure et simple *interdiction d'exploitation*.

Il est vrai que dans ce domaine médiatique, les techniques nouvelles – video, disques laser, courrier électronique – vont plus vite que le zèle du législateur: constamment en France comme ailleurs des politiciens aux aguets proposent donc de nouvelles mesures.

En signalant ces mesures légales récentes, je ne prétends pas être exhaustif. Il subsiste en France toute une série de lois anciennes et de décrets *ad hoc* appliqués de façon ponctuelle et occasionnelle, selon le bon plaisir du pouvoir, qui répriment l'expression libre dans de nombreux autres domaines, – «atteinte au moral de l'armée» (vieille machine qui a beaucoup servi pendant la Guerre d'Algérie contre les dénonciateurs de la torture, dénonciations inopportunes bien susceptibles de porter un coup au «moral» militaire), «injure à un chef d'État étranger» (cela sert parfois sur plainte de la diplomatie de tel ou tel dictateur du Tiers monde, «ami de la France»), décret du 6 mai 1939 permettant d'interdire n'importe quel livre

31 Il est inutile de rappeler que M. Gorbatchev a reconnu ou plutôt confirmé que ce massacre des officiers de l'armée polonaise doit être attribué à la police stalinienne.

«étranger» ou «rédigé par» un étranger, même publié en France, et sans autre motif[32], l'«apologie d'actes qualifiés crime ou délit...»[33]

Il subsiste aussi en France une série de règlements de surveillance et répression administratives – allant jusqu'à l'interdiction administrative et sans recours réel de publications périodiques – dans des secteurs qui ont paru et paraissent apparemment toujours particulièrement dangereux. Ainsi l'histoire de la bande dessinée en France depuis la dernière guerre mondiale ne se distingue pas d'une histoire parfois courtelinesque et parfois kafkaïenne de tracasseries administratives où les cas de «mises à mort» d'éditeurs non-conformistes (par l'interdiction d'exposition et de publicité) sont et demeurent monnaie courante – la répression s'appuie en général sur la loi du 16 juillet 1949 sur les «publications destinées à la jeunesse» bien que 90% des titres interdits jusqu'ici (ont été notoirement frappés les éditeurs Pauvert, Losfeld, et le périodique *Hara-Kiri Hebdo*...) n'avaient rien à voir avec la jeunesse. Ces cas sont documentés en détail dans l'ouvrage – abondamment illustré – de Frémion et Joubert, *Images interdites.*

De façon générale, on le constate, cette censure française louvoyante, polyvalente et tous azimuts, censure qui ne dit pas son nom, demeure un privilège d'État, quelque chose qui, du reste, relève de l'exécutif plutôt que du judiciaire. Cette censure est erratique et contradictoire (quelle censure ne l'est pas?): L'administration qui réprime des bandes dessinées ferme les yeux sur la diffusion régulière, tard dans la soirée, sur Canal Plus de films pornographiques «soft» rebaptisés pour la circonstance «érotiques». Ce n'est que depuis quelques années qu'inspirés par les États-Unis et encouragés par la démagogie de droite qui déferle dans le pays, certains lobbies familiaux et traditionalistes («Écologie morale», «Familles de France»...) se sont mis à tester les dispositions légales si abondantes dont je viens de faire état, et, en dénonçant au pénal ou en se portant parties civiles, cherchent à voir l'usage qu'elles pourront en faire pour la promotion de leurs propres programmes répressifs de l'expression non-conforme.

---

32 Il a été utilisé en 1976 par le ministère contre le livre du brésilien C. Marighela, entraînant une réaction collective des éditeurs parisiens. V. Pauvert, 1994, 25-28.

33 Jusqu'en 1987 en France, la loi interdisait la publicité et L'information sur les contraceptifs – en vertu d'une qualification criminelle d'avant-guerre, la «propagande antinataliste».

Jean-Jacques Pauvert dont le nom est attaché à la lutte pour la liberté de l'édition littéraire («vingt ou trente condamnations», il ne sait plus lui-même) vient de publier aux Belles-Lettres un ouvrage, *Nouveaux et moins nouveaux visages de la censure* (1994). J'ai discuté ailleurs des termes de la définition qu'il propose de la censure. Son ouvrage reprend tous les textes que depuis trente ans, Pauvert a été amené à publier sur la question. Pauvert remonte même plus haut, et il a bien raison car l'histoire même de la censure devrait être un des grands arguments contre la censure «en synchronie»; je rappelle au passage que le Centre Pompidou à Paris a tenu en 1987 une intéressante exposition «Censure» – allant de l'an 1500 à 1970. Ces textes de Pauvert portent moins sur la liberté absolue qu'il devrait y avoir de publier n'importe quoi, que sur l'absurdité, la pauvreté logique et le pharisaïsme des raisons avancées par les pro-censure dans toutes les affaires attestées depuis qu'il s'occupe de littérature et d'édition. Jamais, lui semble-t-il, la justification directe d'une entrave à la liberté d'expression n'est simplement proposée; toujours les censeurs parlent d'autre chose: de mérite ou de manque de mérite littéraires et artistiques (malentendu entretenu des deux côtés de la barricade juridique depuis Flaubert et Baudelaire), du danger de la lecture pour les esprits faibles et influençables (autrefois, au siècle passé, les paysans et les ouvriers tenaient ce rôle), de la nécessité de protéger contre les autres ou contre eux-mêmes les enfants, les femmes, les minoritaires, de la sécurité publique, du respect des religions... Au fond, Pauvert demande modestement qu'un jour on accepte de discuter d'entraves à la liberté d'expression sans y mêler ces considérations oiseuses.

Les écrits de J.-J. Pauvert posent, à travers divers cas de censure morale (du côté du sexe) et de censure politique (du côté de l'extrémisme de droite – plus anciennement, de celui de gauche), la seule question *perspicace,* qui est: pourquoi si, dans des cas odieux, «extrêmes», la censure est si nécessaire et si vitale pour l'ordre social, s'entoure-t-elle toujours pour arriver à ses fins de mauvaises raisons, de données truquées et d'abus de langage patents? C'est une très bonne question.

D'autres essais français récents ont cherché à comprendre les militantismes de censure montants en les englobant dans des tendances idéologiques et civiques qui marquent notre contemporain et font contraste avec le passé récent. Je n'en citerai qu'une poignée, mais il en est beaucoup d'autres: les fanatismes vertueux dans le pays de Voltaire rencontrent nécessairement de vives et spirituelles oppositions – ce qui ne veut pas dire que ces dénonciations perspicaces aient la moindre influence sur une dynamique puissante et dont

les causes sont multiples. *L'Angélisme exterminateur* d'Alain-Gérard Slama[34] inscrit les faits de censure relevés dans son essai dans un retour de la France à une politique d'Ordre moral: «Ordre moral, consensus obligé, prévention généralisée: telle est la charte d'une société française hantée par une véritable religion de la sécurité. Pas un jour ne se passe sans que soit annoncée quelque mesure de redressement des mœurs, de «transparence», d'«évaluation» ou de contrôle...»[35] Pour A.-G. Slama, la démagogie de la «morale» domine l'époque, une démagogie d'État dont la chimère vertueuse serait celle du contrôle total, du «quadrillage progressif» de la société tout entière[36]. Il montre notamment le rapport entre l'esprit de censure et son contraire apparent, l'exhibitionnisme obligatoire et compulsif, dont il trouve un exemple dans ces émissions télévisées de justice en direct «qui sont d'authentiques chasses à l'homme[37].»

Fanatisme vertueux, hystéries d'angoisse, harcèlement de boucs émissaires arbitrairement désignés, esprit de censure (particulièrement obsédé de stupres et de désordres sexuels) et exhibitionnisme confessionnel, édifiant ou doloriste: ce sont au fond les composantes d'un ancien idéaltype psycho-social, le puritanisme dont Bernard Cohen décrit le retour en force: il en fait, en 1992, le trait dominant des États-Unis et, dans une moindre mesure, de l'Europe contemporains dans un essai brillant et bien informé, *Tu ne jouiras point: le retour des puritains.*[38] Les diagnostics de Cohen, de Slama et de divers autres observateurs sont dans une large mesure complémentaires, ainsi qu'on peut le voir. Ces essayistes ne manquent pas de signaler que ce néo-puritanisme est «porté» par une hégémonie culturelle étrangère, celle des États-Unis dont l'influence vient battre en brèche le traditionnel modèle français et «républicain» de vie civique et d'éthique collective.

♦ Censures, enfin, au Canada

---

34 Grasset, 1993.

35 Op. cit. 4ème de couverture.

36 p. 54.

37 p. 69.

38 Albin-Michel, 1992.

La presse canadienne, française et anglaise, a relevé au cours des dernières années plusieurs centaines de cas et de situations, annuellement, que, soit le journaliste soit les protagonistes et intervenants qualifient de cas de «censure». Elle signale aussi semaine après semaine, des lois votées, des projets de loi, règlements administratifs, décrets municipaux, codes universitaires qui visent, dans une certaine panique face à des évolutions redoutées, des pressions idéologiques insinuantes et à des problèmes sociaux difficiles à gérer, à renforcer l'interdiction portée sur des idées, des propos, des images et des textes.

Il n'est pas sûr que les journaux, américains et canadiens, qui relèvent ainsi constamment des faits qui entrent dans cette large catégorie d'atteinte à la liberté d'expression, qui en laissent discuter inlassablement le pour et le contre dans leurs colonnes, soient bien placés pour en prendre une vue de synthèse et en expliquer la dynamique. Tous les journalistes anglo-saxons ou francophones de ce continent se gaussent quand ils le peuvent sans danger de la «rectitude politique» – la «political correctness» (il n'est pas un exemple où l'expression et la chose aient été défendues dans la presse canadienne par qui que ce soit), mais sans que le phénomène, au fond obscur et confus, auquel on croit se référer et qu'on renvoie souvent à ce monde à part et bizarre qu'est le *campus,* soit jamais précisément circonscrit ni expliqué.

À mon sens, le problème social que pose ladite «rectitude politique», qui est l'expression militante de ce que John Fekete désigne comme la *biopolitics* – un activisme identitaire prétendu «de gauche» et fondé sur des déterminations biologiques, raciales ou sexuelles – ne réside pas dans ces faits d'«orwellisation» du langage, de *Newspeak* exorcistique, compulsif et vertueux dont des satiristes se sont amusés depuis quelque temps à compiler les exemples les plus comiques et à établir le dictionnaire[39], – elle réside dans le fait que ces activismes se sont donné pour arme principale, pour tactique de ralliement et pour but ultime la suppression massive et par tous les moyens de textes, d'images et d'opinions. C'est à quoi j'en viendrai plus loin.

Commençons par dresser la liste de quelques cas récents de censure qui ont suscité le débat. Un échantillonnage simplement, de façon sommaire, qui cherche à donner à voir sans choix unilatéraux la diversité des faits signalés. Dans le *Globe & Mail* de Toronto, 408

39 Voir Beard et Cerf, 1993 par ex.

passages et papiers sur des faits de censure ou de demande de censure en 1992; 416 échos ou articles en 1993. Il y a d'abord des secteurs ou des thèmes qu'on peut dire récurrents et banaux: en dépit de la «Loi d'accès à l'information», de nombreuses bureaucratie provinciales et fédérales font tout pour empêcher l'accès à leurs, c'est à dire à vos, dossiers. Les demandeurs se trouvent forcés de s'adresser aux lentes procédure de la Cour fédérale.

Les compagnies de tabac continuent, en vain, à réclamer contre l'interdiction de la publicité pour les cigarettes (l'argument des compagnie est qu'on interdit l'information sur un produit qui demeure, lui, parfaitement licite) – interdiction ou censure jugée légale au regard de la Charte des droits, et par exception à la liberté d'expression par la Cour d'appel du Québec, par exemple, en janvier 1993.[40]

Autre secteur fréquemment mentionné et banal, celui de la censure du journalisme, du «libel chill» comme on dit dans le milieu, la crainte de poursuites pour libelle qui pousse les journaux à l'autocensure, d'autant que la loi sur la «Class Proceeding Acts» permet désormais à des collectivités ou leurs «représentants» de poursuivre pour diffamation.[41]

Un cas patent de censure: le journal montréalais *La Presse* démet de ses fonctions un chroniqueur, André Pratte, pour avoir dénoncé le pouvoir politique de Power Corporation ... holding qui possède le journal.[42] Dans le cas qui précède, il devient clair que la liberté de la presse est la liberté avant tout des propriétaires de la presse!

Le nouveau Code civil du Québec étend la «protection de la vie privée», de plus en plus fréquemment invoquée contre les journaux: «Nulle atteinte ne peut être portée à la vie privée d'une personne sans que celle-ci ou ses héritiers y consentent...»[43] Cette protection héréditaire et illimitée dans le temps consterne certains observateurs.

---

40 Quoique dans un jugement partagé. V. *Le Devoir, 16.1.1993. A 1.*

41 Cf. *Globe & Mail,* 28. 12. 1993.

42 *Le Devoir,* 17.2.1994; A 3.

43 *La Presse,* 8.1.1992;B.2.

Autre secteur encore où les demandes de censure sont récurrentes et s'adressent généralement aux édiles municipaux prompts à écouter ou à se laisser influencer, le théâtre et les spectacles: des groupes demandent à la ville de Toronto à l'hiver 1993 d'arrêter la production de la comédie musicale *Showboat* d'Oscar Hammerstein: elle dépeindrait les Noirs «in a negative way». Des groupes de femmes exigent que l'humoriste Andrew Dice soit banni des théâtres de Vancouver: ses plaisanteries seraient sexistes et racistes. Le producteur du show lui-même trouve que le spectacle de l'humoriste est «dégoûtant», mais il ajoute que certains tout de même le trouvent spirituel: «The best form of censorship is for people not to go to the show....»[44] D'autres spectacles «humoristiques» au Québec, par l'extrême vulgarité de leurs provocations, suscitent des questions: «Sketches sur les Juifs dans les camps de concentration. Numéros sur les handicapés ou les sidéens ... Les humoristes dépassent-ils les limites? Ou ont-ils la liberté de rire de tout sans censure?»[45] Enfin un théâtre de Montréal, celui du Centre interculturel Stratham refuse de laisser jouer une pièce de Rahul Varma, *No Man's Land,* pièce d'un dramaturge immigrant qui, cherchant à montrer les difficultés d'intégration de l'immigrant au Québec, multiplie de façon inopportune selon les responsables les «stéréotypes» anti-québécois.[46]

Dans un autre secteur, on relève des pressions constantes sur les stations de radio et de télévision pour supprimer telle ou telle émission: Radio-Canada veut diffuser un texte sado-masochiste de Pier Paolo Pasolini: la station reçoit une protestation officielle d'Angèle Beauchemin de l'Institut de recherche et études féministes de l'UQAM. Le Conseil étudiant d'une école secondaire du Québec (le censeur n'attend pas le nombre des années!) écrit au Premier ministre fédéral pour qu'il fasse interdire le dessin animé *Bart Simpson*, insolent à l'égard des «valeurs» (?) contemporaines, etc...[47]

Dans le domaine de la télévision, le débat depuis deux ans ne porte plus sur le sexe (et on ne voit guère en effet quelle forme de licence sexuelle pourrait y effaroucher le plus

---

44 *Globe & Mail,* 18.11.1992, C 2.

45 *Voir,* 14.7.1994, 11.

46 *Le Devoir,* 15.9.1992, 12.

47 *Le Soleil,* 8.6.1994;A 12.

austère des anachorètes), mais sur la «violence» dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle est «un problème de société» – ce qui vous pose dans une discussion, mais ne veut rien dire. Virginie Larivière, adolescente bien intentionnée dont la sœur avait été tuée par des voyoux, fait circuler avec succès une pétition dans tout le pays pour interdire la violence à la télé. Beaucoup l'appuyent: le «droit des enfants d'être protégés» n'est aucunement de la «censure».[48] Claude Benjamin président de la Régie du cinéma (du Québec) l'appuie de tout son poids et, pour illustrer son indignation, s'en prend dans une lettre ouverte au film d'humour noir parodique belge, *C'est arrivé près de chez vous* notamment.[49] D'autres cherchent un compromis entre le laxisme naïf, l'acceptation passive du marketing de la violence et la «contagion des interdits» qu'entraînerait la censure[50]. La directrice du *Devoir,* Lise Bissonnette se dit exaspérée par le «battage» des gens qui crient dans un tel contexte à la censure en s'appuyant, dit-elle avec mépris, «sur une littérature libertarienne aussi marginale qu'absurde».[51] Quelques artistes en effet disent redouter les progrès de ce «courant idéologique qui prend appui sur ce drame [la mort de la sœur de la jeune pétitionnaire] pour intimider les créateurs, réclamer la censure et plaider en faveur d'un État musclé.»[52] Une fois encore, dialogue de sourds.[53]

Dans l'entretemps, les militants anti-violence, unis aux anti-sexistes et anti-racistes, obtiennent qu'une politique nationale soit formulée par la CRTC, l'organisme fédéral de contrôle des medias électroniques: la directive ou le code de conduite imposé au premier janvier 1994 prohibe 1) la «violence gratuite» [quoi de plus subjectif que cette épithète? Il faut bien comprendre que cette gratuité violente est ailleurs dans le texte indéfiniment élargie à de la violence «physique, verbale et émotionnelle»], 2) «toute forme de violence contre les

---

48 *Le Devoir,* 25.11.1992; B 8.

49 Cf. *Voir*, 10.12.1992, 5.

50 Mario Poirier, psychologue, «Personne ne veut d'un art émasculé», in *La Presse,* 10 avril 1993, B 3.

51 21.11.1992; A 12.

52 *Le Soleil,* 23.11.1992, A 6.

53 Voir encore l'article très pertinent de Michel Trudeau, «Le vrai problème ne réside pas dans la boîte à images, mais dans la tête de l'Homme», *La Presse,* 13.3. 1993, B 3, psychologue qui rappelle que le lien n'a nullement été établi entre violence télé et violence dans la rue.

femmes» (cette catégorie # 2 semble vouloir dire que dans le cas des femmes, même la violence non gratuite serait intolérable... peut-être comprend-on mal...), et 3) exige de tous une «sensibilité spéciale» à l'égard des minorités visibles[54]. Et des «animaux», enchaîne la directive... Pour les émissions passées aux heures où les enfants sont à l'écoute, le règlement est encore plus sévère et plus biscornu: il s'agit donc bien, dans les directives générales, de résolument «normaliser» la vie des adultes.

Le prestigieux *Globe & Mail* de Toronto consacre à ce code un éditorial consterné et ironique: nous, Canadiens, affirme l'éditorialiste, sommes en passe d'avoir la télévision la plus morale de toute la planète. «In the name of protecting children, they treat the whole of the viewing public as if they were children ... »[55] Le journaliste se demande si les *Contes* de Grimm passeraient les tests établis par la CRTC: il en doute fort.

Il s'agit évidemment ici d'un cas de passage résolu à la censure préalable et totale d'un medium d'expression, soutenu par toute la puissance de l'État, pour imposer enfin sur les petits écrans cette «Culture gnangnan», dite «politiquement correcte» qu'analyse Robert Hughes – et dont il ignore qu'elle ne triomphe vraiment sans partage qu'au Canada.[56]

Le «code» de la CRTC établit encore des limites strictes à la relation de «violences, agressions ou destructions» au cours des *nouvelles télévisées* elles-mêmes: il s'agit bien de censure de faits, au sens le plus précis et le plus choquant.[57] Hélas, les enfants (et les adultes) canadiens suivent volontiers la télé américaine qui ne bénéficie pas d'une surveillance aussi moralisatrice: pour obvier à ce désordre et à cette dépravation, le quotidien torontonien suggère au CRTC d'engager des spécialistes ci-devant soviétiques qui trouveront bien un moyen de brouiller les signaux hertziens venant du sud de la frontière.[58]

---

54 Détaillé dans le *Globe & Mail,* 2.11.1993.

55 *Globe & Mail,* 2.11.1993, A 22.

56 Voir bibliographie.

57 Ibid., 31.10.1993, Tom Oleson, Editorial-R.

58 Ibid.

La loi C-128 adoptée par les Communes en juin 1993 vise la littérature pédophilique et les images de sexualité impliquant ou paraissant impliquer des mineurs. L'opinion n'avait pas montré trop de réticence à permettre au législateur de criminaliser ces sortes de productions (au reste, criminelles, elles l'étaient bien évidemment *déjà:* il s'agissait surtout de faire droit à divers groupes de pression en élargissant indéfiniment la qualification criminelle). Diverses associations d'artistes s'étaient pourtant dès le départ inquiété d'une loi rédigée en des termes assez flous et englobants pour comprendre potentiellement et criminaliser rétroactivement de nombreuses œuvres artistiques et littéraires classiques (interdirait-on bientôt *Romeo and Juliet?)*: on ne les avait pas écoutés, ils se montraient alarmistes: il fallait que la vertu passe.[59] Au reste, un article de la loi ferait exception et absoudrait les œuvres qu'un tribunal jugerait se racheter par leur «mérite artistique»...

À peine adoptée cependant la loi, si englobante dans son libellé (il était devenu criminel de représenter ou d'imaginer l'activité sexuelle – y compris le baiser – de «toute personne de moins de 18 ans» ou pouvant apparaître telle, ce qui est «ridiculously broad», note le *Globe & Mail*), va se voir tester là où on ne l'attendait pas: en décembre 1993, la directrice d'une galerie de peinture de Toronto et le peintre Eli Langer sont accusés à la suite d'une descente de la gendarmerie royale en vertu de cette loi sur la «porno juvénile».[60] Langer est un artiste connu. Il refuse de justifier son œuvre comme on l'y invite ou de promettre pour avoir la paix qu'il désapprouve personnellement la pédophilie et ne s'y livrerait à aucun prix: «I deeply resent having to justify my work...» L'affaire est devant les tribunaux[61]. Une organisation ontarienne, *Censorstop,* craint que ces mesures judiciaires n'aient un effet

---

59 Chr. Harris, *Globe & Mail,* 30.6.1993, C 2.

60 V. p. ex. *La Presse,* 18.1.1994, A 14 et *Globe & Mail,* 31.12.1993.

61 L'affaire vient d'être jugée par la Cour de l'Ontario alors que cet article était sous presse. Le juge David McCombs a décidé que les peintures saisies devaient être rendues à l'artiste, ayant passé le test du «artistic merit». D'après le *Globe & Mail* du 24 avril 1995 (A 21), le test juridique, écartant la bonne foi de l'artiste ou sa bonne volonté esthétique, est curieusement basé sur des considérations formelles censées plus objectives: «technical merit – for example in the use of light and colour», «the complexity of the work...», ceci tout en exigeant cependant que «the depiction taken as a whole ... does not exceed contemporary standards of community tolerance». Comprenne qui pourra – les mérites «techniques» ne pouvant, à mon sens, que contribuer à mettre en valeur le contenu ou le thème censés suspects ou téméraires!

d'intimidation sur toutes les galeries d'art du pays.[62] Cette action de la «Police montée» canadienne contre une galerie d'art n'est pas sans rappeler au lecteur la poursuite analogue, un peu antérieure, aux États-Unis (en 1991) du CINCINNATI CONTEMPORARY ART CENTER, de son directeur Dennis Barrie et du photographe «gay» Robert Mapplethorpe.[63]

Une particularité du Canada ou un de ses débats récurrents (car de telles dispositions doivent exister en d'autres pays) est le privilège donné à Douanes Canada de bloquer à la frontière, de confisquer et de détruire s'il y a lieu tout matériel «obscène» que l'on chercherait à importer. Curieusement, le zèle des douaniers s'exerce surtout sur des publications lesbiennes et «gaies» – et c'est de ces milieux que viennent aussi la plupart des protestations. Parfois ce zèle s'étend: l'Université Trent (de Peterborough) proteste lorsque les douanes bloquent à la frontière un écrit français obscène,... *L'Homme assis dans le couloir* de Marguerite Duras.[64]

Peu après le PEN Club proteste contre la saisie d'un livre de David Leavitt, *A Place I've Never Been.* À quoi bon une Charte qui protège la liberté d'expression, se demande le PEN Club, puisque ces actes de censure se multiplient?[65] Un auteur de bandes dessinées montréalais, en 1993 encore, se voit aviser par les Douanes que des *comics* qu'il a commandés aux États-Unis ont été détruits par leurs soins parce que comportant des «scènes de dégradation» définies par le code #9956 de la Loi sur le Tarif[66].

La presse s'amuse parfois des directives écrites et détaillées qui sont censées faciliter la tâche aux malheureux douaniers: «Revient-il à DOUANES CANADA de définir l'éjaculation

---

62 *G&M*, 24.12.1993.

63 Mapplethorpe avait aggravé son cas de photographe obscène par le caractère interracial de ses photos homosexuelles – caractère qui est aux É. U. une composante latente, non-reconnue de «l'obscène». Voir sur cette affaire le résumé que donne Strossen, 1995, 55-.

64 *Le Devoir,* 23.10.1993, A 4.

65 A. Gordon , *Globe & Mail,* 20.10.1993, A 22.

66 «Les censeurs...», *La presse,* 18 avril 1993, B. 5.

excessive?» se demande *La Presse*.[67] Bonne question! En dépit de protestations comme celles du PEN Club[68], les douanes poursuivent stoïquement leur pénible et délicate tâche....

Depuis deux ans, des protestations tumultueuses ont accueilli la décision d'une cour d'assises ontarienne d'imposer un embargo total sur l'information qui touche à deux procès autour de crimes sexuels atroces dont est accusé un couple de l'Ontario. Cette injonction suspensive ou censure judiciaire, le «Homolka Ban», interdit de publier quelque détail que ce soit relatif au procès qui a eu lieu en juillet 1993 et a abouti à la condamnation pour le meurtre de deux écolières de Karla Homolka, – ceci, sous le prétexte de protéger les droits de son mari Paul Teale (Bernardo) à un juste procès ultérieur. Une telle censure, durable, apparaît excessive et abusive aux défenseurs de la liberté de la presse – mais ceux-ci ont peut-être tendance à voir midi à leur porte. Les journaux de Toronto et la CBC ont attaqué en justice la décision du juge, mais en vain.[69] Le *New York Times* a publié en décembre 1993 un éditorial condamnant hautement, tout respect dû à la souveraineté canadienne, cette mesure: «Two centuries of strife over freedom of the press have taught that gags on speech, even in the name of justice, are instruments of tyranny even when they fail at total suppression».[70]

Depuis de nombreuses années encore, deux ou trois individus se sont fait connaître et ont fait l'objet de poursuites répétées pour *négationnisme* antisémite. En réalité, d'appel en appel jusqu'à la Cour suprême, ce sont les lois restrictives de la liberté d'expression qu'on leur appliquait qui ont mal résisté aux débats judiciaires. Le Canadien d'origine allemande Ernst Zundel, auteur de la brochure *Did Six Million Really Die?* avait été condamné à plusieurs reprises par les tribunaux d'instance, mais la loi sur les «fausses nouvelles» utilisée dans une acception trop large contre lui, a été en fin de compte déclarée inconstitutionnelle par la plus haute cour du pays en 1992.[71] Un professeur antisémite de l'Alberta, James Keegstra, voit son ou ses procès traîner depuis 1985.... Il est frappant de constater qu'Ernst

---

67 16.10.1993, a 1.

68 *Globe & Mail,* 20.1.93.

69 Voir toutes les données de l'affaire dans le *Globe & Mail*, 6.12.1993.

70 Cit. *Globe & Mail,* 6.12.1993, A 1.

71 Voir *G&M,* 2.9.1992.

Zundel a fait parler de nouveau de lui en mars 1995 pour avoir investi cette fois le réseau informatique internet de son message raciste. Quiconque fréquente ce réseau mondial échappant encore à toute régulation, n'ignore pas que les sous-réseaux d'échange et d'affichage électronique, réseaux fréquentés en principe par des universitaires, des professionnels, des activistes internationaux divers, sont aussi investis par une cohorte bariolée d'intégristes religieux (*Christnet*), de pervers et d'obsédés, prosélytes de pratiques érotiques généralement réprouvées (fétichistes, pédophiles etc.) et de fanatiques idéologiques de toutes sortes, parmi lesquels les racistes et les négationnistes néo-nazis occupent une place de choix. D'où – depuis le début de 1995 très exactement – l'exigence qui se fait entendre de toutes parts (exigence pas nécessairement désintéressée quand elle vient des «puissances d'argent») d'une réglementation (c.-à-d. d'une censure rigoureuse) desdits réseaux informatiques. Le nouveau canal découvert et utilisé par Zundel, en même temps que par nombre de fanatiques marginaux, je le disais à l'instant, déclanche dans l'opinion publique un nouvel et aporétique débat, le B'naï B'rith du Canada – qui pourchasse Zundel en tous ses retranchements depuis des années – exigeant un amendement immédiat au Code criminel pour empêcher un Zundel de sévir sur Internet, Fr. Wagnière, éditorialiste de *La Presse* objectant que cette nouvelle initiative du négationniste de Toronto montre au contraire qu'«il ne faut pas règlementer Internet ... Il ne faut pas qu'une loi qui vise M. Zundel mette fin à la liberté d'Internet. Il ne faut pas lui donner la satisfaction d'aider à détruire un réseau qui défend nos libertés[72].»

C'est toujours la même antinomie pratique: pour empêcher un mal très limité, on conclut qu'il faut porter atteinte à un secteur général de libertés publiques et des gens de «bonne volonté» n'hésitent jamais à exiger des lois et encore des lois et à sacrifier sans hésiter ces libertés; par ailleurs, on aboutit aussitôt à faire au haineux Zundel une publicité qui est exactement celle qu'il escompte.

Un feuilleton télévisé historique, «The Valour and the Horror» produit par Brian McKenna, une de ces choses que la presse anglophone quand elle ne veut pas prendre de risque qualifie de «controversial», a fait l'objet d'un tenace harcèlement judiciaire de la part des associations d'anciens combattants et groupements patriotiques en 1992 et 1993: ce feuilleton documentaire sur la Seconde Guerre mondiale, fait par un réalisateur d'humeur

72 Éditorial de *La Presse*, 9 mars 1995, B 2.

pacifiste et hostile au haut-commandement britannique à Hong-Kong et en Orient, en faisant apparaître non des ombres dans la conduite des forces canadiennes, mais surtout des erreurs du commandement, par omission ou commission, des traits d'incompétence militaire, aurait *diffamé* celles-ci[73]. Bien que la poursuite en diffamation n'ait pas abouti que je sache, les anciens combattants sont parvenus à «tuer» le film et faire admettre qu'il y a des versions officielles de l'Histoire que le patriotisme et le confort «mémoriel» des vétérans sont en droit d'imposer.

Un autre feuilleton télévisé ou «docu-drame», *The Boys of St. Vincent,* relatant avec fidélité aux faits, à ce qu'il paraît, le calvaire d'orphelins terre-neuviens aux mains de prêtres catholiques pédophiles, condamnés au reste par les cours criminelles de Terre-Neuve, se voit interdit à l'échelle nationale[74] par un tribunal sous la pression de milieux catholiques. Ceux-ci alléguaient que le passage du film à la télé était susceptible de priver du droit à un juste procès les nombreux autres frères poursuivis en d'autres provinces pour des crimes de même nature! En dépit des protestations de l'Office national du film, de la CBC et de l'Union des écrivains, l'injonction suspensive fut maintenue.

Un cas exceptionnel de demande d'interdiction d'un livre: le romancier québécois de langue anglaise Mordecai Richler fait paraître chez Penguin en mars 1992 un brillant essai satirique sur le nationalisme québécois (notamment), *Oh Canada! Oh Quebec!* Avant même que le livre ne soit sorti des presses, le Bloc Québécois réclame du gouvernement aux Communes l'interdiction de l'ouvrage – que personne n'a encore lu – comme relevant de la «propagande de haine»... L'auteur de *Gursky* réplique aussitôt que cette réaction hystérique confirme a priori ce qu'il écrit de l'intolérance des milieux nationalistes.[75] La sortie du livre est accompagnée d'une polémique d'une rare véhémence et d'une rare irrationalité. «Il n'y a pas de mot pour exprimer notre indignation, notre dégoût et notre colère», écrit Lise Bissonnette. «Nothing represents so grave a threat to the well-being of Quebecers as Mordecai

---

73 Exposé de l'affaire dans le *Globe & Mail,* 17.7.1993, A 4.

74 Une cour d'appel limita ultérieurement l'interdit à l'Ontario et au Québec où les pédophiles en soutane avaient été particulièrement actifs.

75 Cf p. ex. *Globe & Mail,* 20.3.1992.

Richler», ironise le *Globe & Mail*[76]. En effet, au Québec, où les croisades censurantes n'ont jamais la véhémence qu'on constate dans les autres parties du pays, les atteintes seules au sacro-saint nationalisme sont perçues par les doctrinaires de cette idéologie comme des actes criminels.

Dans un secteur particulier, mais très abondant et très profitable, de la librairie, celui de la littérature pour la jeunesse, tout le monde reconnaît que «la vague politically correct frappe fort»[77]. Il faudrait consacrer une étude particulière aux réécritures édulcorées commandées par les éditeurs aux abois, aux refabrications *ad usum delphini politically correcti* et aux suppression de titres – auxquels les classiques de la littérature pour l'enfance sont tout spécialement soumis. Il semble d'après une étude que ce soit Andersen qui se trouve le plus vigoureusement passé à «l'eau de javel» idéologique[78].

Comme au États-Unis, l'activisme le plus véhément et le plus multiforme au Canada anglais – et le débat le plus acrimonieux – tournent autour du bannissement de la pornographie, plus exactement autour de la nécessité ou la possibilité d'appliquer une qualification criminelle à la «pornographie», dans tout le flou de son extension. Cet activisme *antiporn* est inséparable de l'action contre le «harcèlement sexuel» dans la mesure où de plus en plus fréquemment (j'en donne un exemple ci-dessous) cette action vise au retrait d'images ou d'œuvres d'art susceptibles, dans l'esprit de certaines usagères ou employées, de leur créer un «environnement hostile» au travail. Il faut même noter que l'arbitraire de cette catégorie qui ne se laisse pas discuter et son emploi courant dans toutes sortes de lieux de travail, fait du «harcèlement sexuel», depuis le début des années 1990, un instrument plus souple que la notion contestée de «pornographie», et, partant, plus efficace de suppression, – sans autre forme de procès, comme dit le Fabuliste, – d'œuvres d'art, de reproductions et photographies dans des établissements publics, sur des campus etc. Aux États-Unis et au Canada, il suffit, et ceci est démontré abondamment par les faits, d'une plainte isolée mais persistante de «harcèlement», pour que reproductions de peinture et sculptures susceptibles d'«offenser» ou

76 20.3.1992, A 12.

77 Titre d'article du *Devoir,* 1er mai 1993, D. 1.

78 Ibid.

de créer un «malaise» chez des usagers féminins à l'esprit obsédé, disparaissent des espaces de travail.

Ainsi que le note Nadine Strossen, il y a un axiome implicite absurde à la base de ce mouvement: «What is troubling though, remarque-t-elle, is the spreading sense – perpetuated by the feminist anti-pornography movement – that any sexual expression about a women, or in her presence, *necessarily* constitutes [sexual] harassment ... This dangerous equation of sexual expression with gender discrimination, which is at the heart of the feminist anti-pornography movement, is a central reason that movement is so threatening to the women's right cause.[79]» Il faut désormais aux défenseurs des libertés civiques des centaines de pages pour développer les thèses suivantes: que la notion «panique» de harcèlement sexuel repose sur deux sophismes, « – that all sexually oriented expression is gender-discriminatory – and second, that all such expression is harassing[80]». J'ajouterais que, dans son obsession du sexe, ces définitions monomanes du «harcèlement» des femmes sur le lieu de travail sont à la fois trop étendues et trop étroites: il est évidemment d'autres façons sournoises de rendre la vie sur un lieu de travail irrespirable à des femmes (ou à d'autres individus) que l'intérêt sexuel!

L'activisme *anti-porn* canadien est aussi contigu du – ou complété par le – militantisme de la «cultural appropriation» qu'analyse Walter Moser ailleurs dans ce numéro, et qui a sa variante féministe – visant à interdire aux hommes de représenter par le texte ou l'image, c'est à dire de s'«approprier» symboliquement ce corps qui n'est pas le leur, le corps féminin.

La question juridique nouvelle est de savoir si l'existence de la pornographie est dommageable, non pas – comme dans les anciennes lois sur «les bonnes mœurs» et sur l'«obscenity» – aux personnes qui en font usage, mais si elle est directement dangereuse pour celles qui n'en font *pas* usage et pour la société tout entière. Cela serait si l'on pouvait démontrer, en des termes analogues à ceux mis de l'avant dans le débat états-unien, que la production de sexualité «explicite» serait produite et consommée par et pour les seuls hommes (ce qui évidemment n'est pas) et serait la cause directe de certaines conduites criminelles à l'égard des femmes et des enfants (démonstration qui jusqu'ici n'a pu être faite). On rencontre cependant une argumentation d'une autre nature (quoique complémentaire)

79 Strossen, 1995, 24.

80 Strossen, 1995, 119.

qui assimile la pornographie à une propagande discriminatoire: la pornographie, par nature et fonction dans une société phallocratique, ferait voir les femmes comme un sexe inférieur – thèse qui est toujours affirmée, mais qu'on n'entreprend pas de démontrer sur pièce: «nous devons interdire la pornographie, juge la juriste canadienne Lorenne Clark, [parce que] la façon typique dont les femmes sont décrites dans la pornographie reflète à coup sûr un point de vue qui les estime inférieures aux hommes, qui en fait des masochistes dans l'âme et ne leur donne de valeur qu'à titre d'instrument de satisfaction de la luxure des hommes.»[81] La pornographie en ce sens *tue:* «Pornography kills not only physically, but also spiritually, in that women and girls are faced everyday with its crippling message that women are inferior beings whose sole function is to serve the male....» La pornographie, humiliante et incapacitante, est donc assimilée à de la «hate propaganda».[82]

Je ne dispose pas de l'espace nécessaire pour décrire ici par le détail les actions locales engagées au nom du féminisme au Canada: elles sont trop nombreuses et trop diverses: retrait exigé d'une statue dans un édifice public d'Oshawa, statue qui s'assimilerait par sa seule présence à du «harassment in the workplace»[83] (le retrait de la statue représentant une femme enceinte (?) fut d'abord ordonné par le ministère concerné, lequel revint ensuite sur sa décision[84]); plainte déposée devant la Commission des droits de la personne de l'Ontario par deux femmes contre leur épicier-libraire du coin, exposant la revue *Penthouse*[85]*:* cette revue est jugée «offensive and discriminat[ing] against women»[86]*;* nombreuses plaintes pour faire retirer des étagères le livre *Sex* de Madonna[87]; bannissement exigé et promis «à jamais» par

---

81In Cragg, 1990, 80.

82 Jancis McAndrews, *G&M,* 9.3.1992, A 12.

83 *Globe & Mail,* 21.9.1993.

84 *Globe & Mail,* 21.9.1993, D 1.

85 *G&M,* 10.4.1993.

86 Editorial, *G&M,* 10.4.1993, 22. Le concept légal nouveau d'*environnement hostile* est ce que des groupes essayent de tester au moyen de poursuites de cette espèce, particulièrement dans un cas qui porte sur des publications imprimées et sur des biens et services.

87 Passim dans la presse de l'Ontario, 10-11.1992.

la radio CFRA-AM d'Ottawa de la chanson des Beatles «Run for your Life». Cette chanson, écrite il y a vingt-sept ans, encouragerait à la violence contre les femmes et sa suppression est approuvée par le Comité d'action national sur le Statut de la femme qui se félicite des «progrès réalisés»....[88]

Cet échantillonnage ne prétend que signaler la nécessité d'analyser ultérieurement ces multiples cas et d'en comprendre la logique, ce que je ne puis faire ici. On devrait aussi relever les interventions, rares il faut l'admettre mais significatives, de féministes anti-censure, inspirées par le groupe américain *Feminists for Free Expression* et par les essayistes dont j'ai fait état plus haut.[89]

De toute évidence et en résumé, au milieu de ces sources, motivations et stratégies variées pour bâillonner la libre expression, les tentatives les plus obstinées et efficaces, les plus intransigeantes de censure, viennent depuis une dizaine d'années au Canada anglais, de groupes de pression féministes et antiracistes. John Fekete, professeur d'études culturelles à l'Université Trent de Peterborough en Ontario a publié en 1994 un essai très polémique d'analyse systématique de ce qu'il désigne comme la *biopolitics, Moral Panic: Biopolitics Rising.* Utilisant essentiellement des données prises dans la vie politique et universitaire ontarienne et canadienne (et accessoirement américaine), il a travaillé à montrer divers truquages factuels et statistiques et divers paralogismes argumentatifs sur lesquels repose ce militantisme «biopolitique» réunissant en un front commun des féministes, des anti-racistes et des «aborigénophiles»; il fait voir aussi le caractère extrémiste et anxiogène de l'agenda politique adopté par ce regroupement dont les «succès» continus auprès des autorités publiques, municipales, culturelles et académiques ont fini par provoquer une vive mais tardive réaction dans les milieux intellectuels et artistiques du Canada anglais.

Je ne dirai quelques mots que de ce qui touche dans son livre aux actions de censure à l'Université, domaine sur lequel on n'avait pas jusqu'ici de synthèse et qu'il décrit à travers une série d'études de cas au chapitre VIII, «Professors on Trial: Universities Exercise Their Demons». Ce chapitre relate quatorze cas en cours où des professeurs se trouvent sous la pression de tribunaux universitaires ad hoc – ce qu'on désigne en anglais par la formule

---

88«Victoire féministe contre les Beatles», *La Presse,* 10.12.1992, D 9.

89 Où figurent Betty Friedan et Erica Jong.

parlante de «Kangaroo Courts» – pour des choses qu'ils auraient dites ou faites, notamment dites en classe (c'est bien ici que la question de l'effondrement de l'idée même de liberté académique se pose) et ont déjà vu ou risquent de voir leurs carrières brisées dans une atmosphère de secret, de terrorisme intellectuel et de manipulation procédurière remarquablement semblable dans tous les cas. Fekete synthétise ses analyses en ces termes:

> Leftist politics of intrusion are joining up with rightist habits of suppression. Where censorship from the right attacks as immoral any deviation from the "normal," censorship from the left attacks the norms as themselves deviations from morality .... Biopolitics, drawing on left and right, is everywhere on the move, mobilizing against smoking or drinking, against medical research on behalf of animals, or against impolite humour[90]. ... The biopolitical war, cold or hot, is a holy war. With their anti-harassment, anti-discrimination and anti-misconduct codes, universities are on their way to becoming doctrinal institutions. What used to be considered disagreements are increasingly treated as heresies, deviating from orthodox beliefs. The new litany of "isms" to be exorcised – racism, sexism, ablism, speciesism – provides instant biolabel for identifying the sins and sinners to be cast out from the circle of virtue. This is the fundamentalism of biopolitics.[91] ...
> The university with its "anti-" codes and with its new and expanding policies of positive obligation, is coming to resemble a creed-state, heading toward maturity on the model of medieval Christendom, the Iran of the Ayatollahs, Nazi Germany, or the Stalinist U.S.S.R.[92]

Le tableau que trace John Fekete de la situation sur les campus du Canada anglais (je ne cherche pas à dire pourquoi les universités du Canada français ne présentent rien de

90 p. 201.

91 p. 203.

92 p. 204.

semblable ni en véhémence ni en abondance: le «tempérament latin» ne saurait tout expliquer) conduit à conclure à une attaque sournoise et massive, encouragée par la complicité peureuse des administrations universitaires, attaque dont la liberté académique n'est déjà plus en mesure de se relever. (Il serait possible de prolonger l'enquête de Fekete en se demandant quelle est désormais l'ombre portée de ce terrorisme intellectuel agissant, l'étendue de l'*autocensure* dans ces universités sous surveillance: un moyen d'objectiver cette question serait de relever les œuvres littéraires et les textes scientifiques [susceptibles de «créer une atmosphère hostile» ou un «malaise» chez certains groupes] qui ont été discrètement supprimés par des profs, ayant appris bien vite des ennuis de leurs collègues, des «listes de lecture des cours» depuis dix ans: faisable sans doute, mais pas facile!)

Les universités par le passé ont dû défendre la liberté scientifique de leurs membres et la simple sécurité de travail de ceux-ci contre les incursions et pressions extérieures: des églises, des puissances économiques et des États... Elles doivent encore le faire. Ce qu'il y a d'absolument nouveau, c'est que la menace effective contre la liberté académique vient désormais de l'intérieur, des administrateurs – opportunistes ou intimidés – et des étudiants ou plutôt de minorités agissantes parmi eux: ces minorités ont convaincu les administrations que les règles de procédure publique et de «due process» devaient être abandonnées au profit de procédures partisanes et secrètes («guilty if charged») qui rappellent plus le Conseil des Dix dans la Venise de l'âge classique ou le *Panopticon* de Bentham (les lecteurs postmodernes de *Surveiller et punir* ont retenu tout de même quelque chose de Michel Foucault) que les principes de respect humain, de transparence et de démocratie qu'on étale encore machinalement et ostentatoirement.[93] Sans doute, toutes les universités canadiennes ont dans leur charte une affirmation solennelle de la liberté académique qu'elles garantissent et définissent ordinairement dans les termes suggérés par l'association nationale des professeurs, l'ACPU/CAUT, que je cite en anglais: «Academic members of the community are entitled, regardless of prescribed doctrine, to freedom in carrying out research and in publishing the results thereof, freedom of teaching and of discussion, freedom to criticize the university and the faculty association, and freedom from institutional censorship». Il est certain que dans plusieurs universités ces garanties sont devenues lettres mortes.

93 V. p. 204.

Simultanément, des ouvrages parus aux États-Unis documentent des atteintes à la liberté académique ourdies par des lobbies bio-féministes sur de nombreux campus des É.-U., – voir les cas signalés dans le chapitre intitulé «The Sex Panic and the Feminist Split» dans Nadine Strossen, 1995.

John Fekete relève aussi les cas où des conférenciers invités dans des universités se voient empêchés de parler par les vociférations de groupes militants. Ainsi un professeur invité à l'Université McGill de Montréal se voit empêché de conférencier sur le thème – pourtant vieux comme l'histoire de la psychiatrie, de la suggestion/autosuggestion et des souvenirs-écrans, – du «false memory syndrome» par une foule qui voit dans ce concept nosologique une menace pour le redressement d'abus sexuels subis par des plaignants dans leur enfance.[94]

La même semaine, sous la pression de groupes de professeurs et d'étudiants, le professeur de mathématiques Matin Yaqsan est suspendu par les autorités académiques de l'Université du Nouveau-Brunswick pour avoir exposé dans un journal de campus son opinion, plus que sceptique, sur la notion de «date rape», de viol au cours d'un rendez-vous: il avait écrit notamment ces propos, assurément fâcheux et sots: «a promiscuous girl ... would be more reasonable ... to demand some monetary compensation for her inconvenience or discomfort rather than express moral outrage» et finalement concluait que «a boy could not be expected to master his sexual impulses» en des circonstances données[95]. Il n'empêche que le cas relève bien de mesures brutales et hors de toute procédure, de censure en réaction à ce qui demeure l'expression d'une opinion.

Dans le domaine de la censure au nom de l'anti-racisme, les universités anglophones ont également été le théâtre de mesures vertueuses qui semblent fanatiques à plus d'un. La presse québécoise a fait des gorges chaudes sur l'affaire Robichaud qui a éclaté en mars 1992 et que je prendrai pour exemple-type. L'Université Concordia de Montréal organisait une exposition réservée aux femmes peintres. L'une des exposantes, L. Robichaud, avait proposé une toile représentant une Antillaise en madras transportant une main de bananes sur la tête.

---

94 *Globe & Mail,* 13.11.1993, D 6.

95 *Globe & Mail,* 20.12.1993, A 13.

Les organisatrices décident de retirer cette toile: «We feel that this is racist!»[96] La peinture offenserait les femmes noires, assimilées à des porteuses de bananes. Elle relèverait aussi de l'appropriation culturelle (voir plus bas), L. Robichaud, – qui pourtant s'était promis, par féminisme actif, de ne jamais peindre de sa vie que des femmes, – étant de race blanche, a-t-elle simplement le droit moral de peindre des noires? «As a white woman she ought not to be painting coloured women at all...», telle était la nouvelle règle esthétique, morale et civique![97] La stupéfaction de la presse à rapporter cette casuistique anti-artistique indique qu'entre le monde universitaire et l'opinion publique un certain abîme se creuse.

Du côté de la recherche scientifique et des beaux-arts, le Conseil des Arts du Canada a adopté en 1992, à la suite d'une campagne de pressions inlassables des victimes de la société occidentale-blanche-mâle, des directives visant à interdire «l'appropriation de la voix», c'est à dire à interdire aux artistes et littérateurs de «s'approprier», de parler ou de dépeindre des individus ou de s'inspirer de formes symboliques qui n'appartiennent pas à la race, ethnie ou sexe de l'impétrant! Ces groupes de pression, à ce qu'il paraît, feignent de croire tout d'abord que cette chose existe, – la «voix» d'un groupe déterminé. L'*appropriation culturelle* désigne le crime de l'artiste qui «vole» un matériau, – rêves, chroniques, mythes, vision, styles, – pris à d'autres cultures pour faire son œuvre. Un auteur ne doit pas écrire sur une autre culture que la sienne congénitalement propre sans disposer à tout le moins d'une «permission spéciale» qu'il pourra exhiber, obtenue des porte-parole du groupe ainsi dépouillé.[98] Walter Moser expose ailleurs dans ce numéro les débats autour de cette directive simpliste et naïve dont le caractère raciste (ou, si l'on veut, contre-raciste) et l'intention de censure absolue de toute la vie intellectuelle et artistique ne peuvent échapper au lecteur. On ne peut que dire son indignation devant de telles sottises fanatiques formulées au nom de la justice et du progrès, et endossées par des fonctionnaires de la culture opportunistes ou terrorisés!

♦ Remarques de synthèse

---

96 Cit. *Globe & Mail,* 4.3.1992.v. aussi *Le Soleil,* 26.3.92, A 11; *Voir,* 26.3.1992, 9.4.1992, 4.

97 Cit. A. Manguel, G&M, 12.3.1992, C 1.

98 V. P. ex. l'article de Erna Paris, *G&M,* 31.3.1992, A 16.

Je n'ai pas voulu suggérer dans cette étude qu'il n'existe jamais de «bonnes raisons» (au sens sociologique, défini par Raymond Boudon) pour souhaiter la censure d'expressions jugées odieuses ou dangereuses pour la société. Ces «bonnes raisons» abondent ... Ces raisons sont d'autant meilleures souvent qu'elles s'en prennent à des industries riches et cyniques, celles de la violence ou du sexe, ou même simplement qu'elles se méfient à bon droit de secteurs professionnellement prompts à hurler à la censure avec une haute dose de mauvaise foi et d'égocentrisme social, – comme la grande presse, soucieuse de ses intérêts face à la pâture des procès à sensation ou comme les milieux artistiques mettant routinièrement de l'avant, depuis un siècle et demi, une prétendue – et fondamentalement irréaliste – immunité esthétique...

Il y a même de «bonnes raisons» au fond de l'argument de ressentiment qui proclame que la «liberté d'expression» est toujours celle des riches et des puissants aux dépens des opprimés et des dépossédés; plus que jamais, le monde médiatique postmoderne confirme le cri de Lamennais: «Silence aux pauvres!» (Le sophisme, vieux comme la modernité, que l'on tire parfois de ce constat est que cette «liberté d'expression», parce qu'elle est inégale, mérite *ipso facto* d'être révoquée.)

On peut ajouter que, si les censeurs retiennent d'ordinaire une définition étroite et sophistique de la censure *préalable* pour dédouaner toutes sortes de manœuvres de blocage et de harcèlement *post facto*, les individus qui ont, au contraire, un intérêt à défendre une position libérale ou qui éprouvent une méfiance insurmontable, elle aussi dotée de «bonnes raisons», face aux restrictions, quelles qu'elles soient, de la libre expression, crient volontiers à la censure devant toute règlementation limitée (fixation d'heures d'écoute à la télé, règlementation de l'affichage public...) comme si la non-censure revenait au droit d'imposer à tout public en tout temps l'obligation de consommer n'importe quel message. Méfiance réciproque donc et mauvaise foi réciproque.

Ce que j'ai voulu montrer – et c'est ce qui rend le débat insoluble et les entraînements de l'esprit de censure redoutables – et que j'ai posé en préalable de cet essai sous la forme de six thèses, c'est que l'esprit de censure s'étend aujourd'hui comme une forme de *passion politique insatiable* qui tend à l'hégémonie, que les thèses censurantes servent à légitimer notamment des idéologies obscurantistes ou particularistes émanant d'une «droite» et d'une «gauche» en pleine décomposition. Que des angoisses légitimes ou *partiellement* rationnelles,

face à des formes d'expression et de communication nouvelles et face à des industries de manipulation sociale cyniques – face aussi à des changements sociaux incontrôlables: l'*infantilisation* de la télévision, qui semble fatale à terme, résulte de l'incapacité avouée des parents d'exercer désormais le moindre contrôle sur les spectacles consommés par leurs enfants et de leur tendance irrépressible à demander à l'État d'exercer ce contrôle à leur place – entraînent l'opinion publique à consentir souvent à cette solution, facile mais toujours perverse, d'imposer certaines limites et de sanctionner certains «excès».

Enfin sur le plan pratique, le refus rationnel, la résistance rationnelle à la censure ne peuvent s'appuyer que sur un raisonnement du type «tout bien considéré», – raisonnement de type libertaire en effet, posant qu'il est pire, politiquement, socialement, de permettre à l'appareil d'État (ou à des lobbies autodésignés comme gardiens de la vertu) de dire le bien, le beau et le vrai que de laisser circuler des formes d'expression odieuses, discriminatoires ou même menaçantes pour tel et tel groupe. Un tel choix est déjà un choix en dernier recours et qui, dans la plupart des cas, ne peut se faire de gaieté de cœur ni en toute sécurité d'esprit. Le «choix» qui s'impose à l'anti-censeur *n'est pas un choix*, voilà ce qu'il faut dire: mon refus de la censure ou le vôtre est surdéterminé par le fait que, dans une société plus que jamais dépourvue de consensus minimal, ce que je consentirais à interdire n'est jamais ce que d'autres groupes, dont la formule de vertu civique n'est pas la mienne, prétendent interdire – avec ou sans mon consentement! On a vu, avec l'épisode de l'amendement Helms aux États-Unis, qu'il n'y a qu'un cas ou qu'une formule possible de consensus répressif qui serait de cumuler toutes les exigences de censure diffuses dans une société – c'est à dire, pour faire plaisir à tous les groupes de pression à la fois, de supprimer la liberté d'expression tout entière et tout d'un bloc...

Il reste à essayer de dire pourquoi règne cette hégémonie de la censure dans divers pays aujourd'hui. Il est toujours à propos de considérer les fins apparentes de mouvements militants comme des *moyens* de survie, eux-mêmes imposés à ces mouvements par la conjoncture. La décomposition des «grands» mouvements sociaux modernes et de leurs «grands récits» et le repli des réformismes de contestation en des sectes identitaires portées à la rumination exclusiviste, à la «paranoïa» face au monde extérieur et au fanatisme autojustificateur me paraissent expliquer de façon très générale la substitution d'activismes de censure à d'autres formes d'activités militantes – celles qui tenaient à ce qu'on appelait les «luttes» sociales, – grèves, manifestations, mouvements de masse et rituels spectaculaires.

L'esprit de censure est le moyen, l'expression d'une *volonté de pouvoir* à la portée de petits groupes décidés à se faire connaître d'un monde qui les nie ou ne les révère pas suffisamment, décidés à se prouver leur force en imposant à l'extérieur leur vision du tolérable et de l'intolérable.

Il est simple de constater que, du point de vue sociologique, une démarche de censure, comme le fait d'aller intimider un bibliothécaire public et de faire retirer des livres, permet un résultat «stimulant» pour un effort civique relativement limité qui n'exige pas, comme dans les luttes sociales d'autrefois, de spectaculaires mobilisations. La censure est un moyen idéal de se «réaliser» à la portée de groupuscules particularistes et relativement faibles, qui ne tirent de force que de leur intransigeance et du caractère monoïdéique de leur programme d'action. (Ceci n'entre pas en contradiction avec l'hypothèse que j'ai développée en divers points de cet article et qui est que les activismes de censure entraînent fatalement des schismes dans les militantismes, schismes qui les affaiblissent par ailleurs, mais renforcent aussi les tendances les plus solipsistes de tels mouvements.)

Ce qui peut faire peur dans la censure, comme en témoignent aux États-Unis les petits progrès par *grignotement* des fondamentalistes chrétiens ou de certains féministes et anti-racistes dévoyés, c'est que de tels mouvements se nourrissent inlassablement d'avancées minuscules et de «faits accomplis», qu'en dépit de «retours de manivelle», ces mouvements diffus progressent selon la règle, tout aussi fondamentalement sociologique, que «l'appétit vient en mangeant». L'alarmisme n'est cependant en général qu'une figure rhétorique commode et je ne vois pas de raison d'y céder. Sans doute, aucun phénomène conjoncturel n'est linéaire. Sur les campus universitaires par exemple, il est probable qu'à une étape de progression irrépressible de la répression de l'expression non-conforme va succéder une certaine recomposition de formes de résistance et de vigilance.

■

Bibliographie

A. Périodiques dépouillés

L'Actualité, Montréal, 1992-94.

Le Devoir, Montréal, 1992-...
Le Droit, Ottawa, 1992-94.
The Financial Times, Toronto, 1991-93.
The Globe and Mail, Toronto, 1991-93.
Insight on the News, Washington DC, 1993-94.
Le Monde, Paris, 1992-93.
La Presse, Montréal, 1992-94.
Le Soleil, Québec, 1992-94.
Time, New-York etc., 1989-94
Voir, Montréal, 1992-94.
The Washington *Times,* 1994.

B. Recherches et débats

Abrams, Kathryn, W.B. Carnochan, Henry Louis Gates & Robert M. O'Neill. *The Limits of Expression in American Intellectual Life.* S.l.: American Council of Learned Societies, 1993.

Anastasie, Anastasie: groupement de textes sur la censure. Reims: CRDP, 1992.

Assiter, Alison et Avedon Carol, dir. *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism.* Londres: Pluto Press, 1993.

Bain, George. *Gotcha! How the Media Distort the News.* Toronto: Key Porter, 1994.

Beard, Henry and Christopher Cerf. *The Official Politically Correct Dictionary and Handbook.* New-York: Villard, 1993.

Bécourt, D. *Livres condamnés, livres interdits.* Paris: Cercle de la Librairie, 1961.

Bernstein, Richard. *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future.* New York: Knopf, 1994.

Boyer, Martine. *L'Écran de l'amour: cinéma, érotisme et pornographie, 1960-1980.* Paris: Plon, 1990.

Buress, Lee, voir: Karolides, 1993.

«Cannabis: le débat censuré», *Maintenant,* # 5: 1994.

Carol, Avedon. *Nudes, Prudes, and Attitudes. Pornography and Censorship.* Cheltenham: New Clarion Press, 1994.

Carol, A., voir aussi: Assiter, 1993.

«La Censure», dossier réuni par Bernard Joubert, *Maintenant,* Paris, #6: mai-juin 1994.

«La Censure aux États-Unis», *Revue française d'études américaines,* Nancy, 52: mai 1992.

Censure: de la Bible aux Larmes d'Éros. Paris: Centre Georges Pompidou, 1987.

«La Censure et le censurable», num. thématique de *Communications,* 9: 1967.

Cerf, Christopher, voir: Beard.

Chomsky, Noam. *Réponse inédite à mes détracteurs parisiens.* Paris: Spartacus, s.d.

Cohen, Bernard. *Tu ne jouiras point: le retour des puritains.* Paris: Albin-Michel, 1992.

Conte, Charles. *Mon Dieu, pourquoi tous ces interdits?* Paris: Arléa, 1993.

Cragg, Wesley et al. *Censure et pornographie* [au Canada]. Montréal: McGraw-Hill, 1990.

De l'Horrible danger de la lecture: aide-mémoire à l'usage des intolérants. Paris: Balland, 1989.

Demac, Donna A. *Liberty Denied. The Current Rise of Censorship in America. Preface by* Arthur Miller. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

Dubin, Steven C. *Arresting Images. Impolitic Art and Uncivil Actions.* Londres et New York: Routledge, 1992.

Dworkin, Ronald. «Liberté et pornographie», *Esprit,* Paris, 10: oct. 1991. 97-107.

Faligot, Roger. *Porno business.* Paris: Fayard, 1987.

Fekete, John. *Moral Panic. Biopolitics Rising.* Montreal: Robert Davies, 1994.

Fremion, Yves et Bernard Joubert. *Images interdites.* Paris: Syros/Alternatives, 1989.

Garçon, M[e] Maurice. *Plaidoyer contre la censure.* Paris: Pauvert, 1963.

Gates, Henry Louis, voir Abrams et al.

Grazia, Edward de. *Girls Lean Back Everywhere. The Law of Obscenity and the Assault on Genius.* New-York: Random House/Vintage, 1992.

Green, Jonathan, dir. et préf. *The Encyclopedia of Censorship.* New York: Jonathan Green, 1990.

Heins, Marjorie. *Sex, Sin, and Blasphemy.* New York: The New Press, 1993.

Hoffmann, Frank, compil. *Intellectual Freedom and Censorship* [in the U.S.]: *An Annotated Bibliography*. Metuchen NJ: The Scarecrow Press, 1989.

Hughes, Robert. *Culture of Complaint: The Fraying of America.* New York, London: Oxford University Press, 1993. Trad. fr.: *La Culture gnangnan. L'invasion du politiquement correct. Trad. de l'américain par* Martine Leyris. Paris: Arléa, 1994.

Hurwitz, Leon. *Historical Dictionary of Censorship in the United States.* Westport CT: Greenwood, 1985.

Jensen, Carl, dir., & «Project Censored». *Censored. The News that Didn't Make the News – and Why. The 1994 Project Censored Yearbook.* New-York: Four Walls, 1994. Voir aussi les annuaires antérieurs du même groupe, 1990-93.

Joubert, voir Fremion. Voir aussi «La Censure..»

Karolides, Nicholas J., Lee Buress et John M. Kean, dir. *Censored Books: Critical Viewpoints*. Metuchen NJ et Londres: The Scarecrow Press, 1993.

Kean, John M., voir: Karolides, 1993.

Kuhlmann, Marie. *Censures et bibliothèques.* Paris: Cercle de la librairie, 1989.

Kupferman, Theodore R. *Censorship, Secrecy, Access, and Obscenity.* Westport, London: Meckler, 1990.

Lemieux, Pierre. «Etes-vous *politically correct?» Bulletin de l'Association québécoise d'histoire politique,* vol. II, 1-2: 1993. 33-41.

Long, Robert Emmet, dir. *Censorship.* New York: Wilson, 1990.

MacArthur, John R. *Second Front: Censorship and Propaganda in the Gulf War.* New-York: Harper, Collins, 1992.

MacKinnon, Catharine. *Only Words.* Cambridge MA: Harvard U. P., 1993.

Miller, Arthur, voir Demac, 1990.

Mitford, Jessica, préf. à Jensen, 1994.

Molnar, Janos, «Préface» à Salman Rushdie. *Les Versets sataniques.* Paris: Arléa, 1989.

Orr, Lisa, dir. *Censorship: Opposing Viewpoints.* San Diego CA: Greenhaven Press, 1990.

Paglia, Camille. *Sex, Art, and American Culture.* New-York: Vintage Books, 1992.

Paglia, Camille. *Vamps and Tramps. New Essays.* New-York: Vintage Books, 1994.

Pauvert, Jean-Jacques. *Nouveaux (et moins nouveaux) visages de la censure, suivi de: L'Affaire Sade.* Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Perrault, Gilles. «Faut-il censurer Le Pen?», in Pierre-André Taguieff. *Face au racisme.* Paris: La Découverte, 1990.

Reichman, Henry. *Censorship and Selection. Issues and Answers for Schools.* Chicago: American Library Association & Arlington: American Association of School Administrators, 1993.

Roiphe, Katie. *The Morning After: Sex, Fear, and Feminism. With a New Introduction by the Author*. Boston: Little, Brown, 1994.

Rothstein, Laurence. «Industrial Justice Meets Industrial Democracy», *Labor Studies Journal,* 13: Automne 1988. 18-39.

Slama, Alain-Gérard. *L'Angélisme exterminateur. Essai sur l'ordre moral contemporain.* Paris: Grasset, 1993.

Strossen, Nadine. *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Right.* New York: Scribner, 1995.

Sumner, Colin. *Censure, Politics and Criminal Justice.* Milton Keynes (UK): Open University, 1990.

Théry, Jean-François. *Pour en finir une bonne fois pour toutes avec la censure.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

✦

QUESTIONS DE RHÉTORIQUE

Structures herméneutiques de l'Évangile de Luc[1]

Mon propos n'est pas de chercher à connaître à quelles interprétations s'est prêté le texte de Luc, ni quels «mystères théologiques» il a paru susceptible de recéler/dévoiler dans l'histoire idéologique du christianisme.

Je vais chercher, plus ambitieusement peut-être, à montrer un type d'interprétation comme fonction structurelle du texte. Je vais montrer que ce type herméneutique est nécessité par les caractères discursifs de ce texte daté, pour l'essentiel, des années 70 et identifié beaucoup plus tard comme l'*'Euaggelion kata Loukan*, la bonne nouvelle selon Luc. J'entends qu'il y a donc dans cet Évangile un message, si l'on veut «caché», mais ne relevant pas d'extrapolations aléatoires, ni de la projection de principes herméneutiques exogènes. Qu'il nous faut supposer pour valider la lecture une simple règle selon quoi la lecture la plus complète, celle qui sature de la façon la plus économique et la plus étendue les connexions sémantiques, est aussi la *bonne*. Je me propose de montrer non pas comment «la foi» résulte de dispositions psychologiques socio-historiques projetées sur ce texte, mais que la foi n'est autre que la capacité de *lire* ce texte suivant ses propres règles.

En d'autres termes, j'affirme le caractère endogène d'une certaine gnoséologie mystique, cette gnoséologie étant un effet du texte lu selon le tracé exhaustif des connexions figurales.

Je montrerai en passant qu'il s'agit bien d'un texte de type persuasif, – si la Foi est au bout, – et qu'il s'y rencontre cependant une technique persuasive absolument étrangère à l'enchaînement enthymématique propre aux rhétoriques gréco-latines (aristotéliciennes).

Il est certes toujours possible de projeter sur des écrits prestigieux un paradigme homologique qui serait censé produire un sens nouveau: c'est tout le problème de l'allégorèse, celle de la scolastique comme dans certains cas, celle du réductionnisme

---

1 «Structures herméneutiques de l'Évangile de Luc», in ALBERT MINGELGRÜN ET ADOLPHE NYSENHOLC, dir. *Écritures à Maurice-Jean Lefebve*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, pp. 67-78. («Publications de la Faculté de Philosophie et Lettres», volume LXXXVI).

marxisant. Ces projections sont ingénieuses, pas nécessairement ridicules, mais elles sont exogènes en première analyse: toute herméneutique ne l'est pas.

Je prendrai les deux épisodes les plus classiques de Luc: *Luc*, X, 25-37 «La Parabole du bon Samaritain» et *Luc* VII, 36-50 «L'Épisode de la femme pécheresse» (Marie-Magdeleine selon la tradition) qui inclut la «Parabole des deux débiteurs».

X 25-37 est un récit symbolique inclus dans la narration d'une *disputatio* théologique au Temple, entre Jésus et un Docteur de la Loi, – le tout étant épisode d'un Évangile, une bonne nouvelle (*Euangélion*, rappr. de *apangelô*, faire rapport).

Le texte nous énonce mainte fois qu'il y a quelque chose à y comprendre et qu'heureux sont ceux qui ont des yeux pour voir; que beaucoup auraient voulu «entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu» (*akousaï a akouété kai ouk èkousan*). Cela se dit en X, 24: voyons ce qu'il faut *entendre*.

Mais gardons à l'esprit cette donnée fondamentale: le discours engendre autour du récit englobé *trois* cercles:

Le rapporteur de la Bonne Nouvelle

Personnages de

Actants

de la

Parabole

la *Disputatio*

et le lecteur destinataire

Le lecteur qui reçoit le *rapport* est invité par le texte, on verra comment, à se positionner à l'intérieur des deux cercles (*Standort des Subjekts*, Gadamer).

Un docteur de la loi (*Nomikos*) se lève et dit à Jésus, pour l'éprouver (lui faire subir un examen): «Maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle?» (X,25)

À partir d'ici, le récit englobant de la *disputatio* se développe suivant un jeu de feintes dialogiques où la pragmatique du dialogue semble prendre le pas sur la véridiction des contenus. Si je ne parvenais à lire, ce jeu de feintes que sur le niveau de l'anecdote expressive, je n'y verrais qu'une expansion de l'adage: «à malin, malin et demi», – où, moi lecteur, je prendrais d'autant plus nécessairement le parti de ce Iêsous qu'il est, dans la circonstance, à chaque réplique, le *plus* malin, c'est-à-dire celui qui gagne chaque coup de la partie dialogique en transgressant, à chaque fois, la règle du jeu imposée par le *Nomikos*. C'est un jeu de pouvoir, le jeu de la Loi (celui-là même qu'a raconté Roger Vaillant dans *la Loi*), où le pouvoir est pouvoir d'imposer la règle du jeu, où la question impose le droit de questionner et met en position d'infériorité celui qui accepte de répondre. Au-delà de l'anecdote et de l'euphorie qui s'empare du lecteur à voir Iêsous «coller» l'homme de l'ancienne Loi, il faut noter que la stratégie même du récit m'a posé de *son côté*, parce que Iêsous «met les rieurs de son côté», du côté de la Parole vivante qui affronte la Lettre morte, la citation psittaciste du Deutéronome.

Donc on me narre un affrontement dialogique fait de stratégies feintes (je t'appelle «Maître» parce que je veux t'imposer ma Loi – ou: je réponds naïvement en te renvoyant la balle pour te coincer dans ta réponse, puisque tu ne peux éviter de répondre, ni éviter dès lors de te faire le répondeur de ta propre question...). La syntagmatique se déploie par une constante discordance entre l'expectation réglée du dialogue et le recours à un «coup» pragmatique imprévu. À la question du *Nomikos* devrait répondre normalement une citation-réponse, par exemple le verset du *Deutéronome* VI, 5.

Mais cette question est une fausse question, comme dans tout examen, où le questionneur connaît la réponse et le questionné est présumé ne pas trop bien la connaître. Il est donc possible de feindre que la question était une vraie question et celui qu'on a appelé «Maître» s'étonne à bon droit et réclame la citation pertinente: «Dans la Loi, qu'est-ce qui est écrit, comment la comprends-tu?» (26) Coincé une première fois, le Docteur de la Loi

s'exécute et cite: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit et ton voisin comme toi-même».(27) Jésus renforce son avantage dans ce jeu, c'est-à-dire gagne le coup, en répliquant par une validation où il se donne l'autorité que la réponse lui concède: «Tu as répondu juste; fais cela et tu vivras!»(28)

Bien entendu, cette réplique transgresse «naturellement» la donnée, en impliquant qu'il ne s'agit pas seulement de citer juste mais aussi de «faire cela». Non seulement Jésus met le docteur sur la défensive, mais, toujours par feinte, il se découvre et permet une attaque: pour «faire cela», il faut que je puisse donner un sens pratique à cet impératif. Il est donc encore possible de reprendre la position d'examinateur et de demander à ce Iêsous des précisions. Le *Nomikos* ne voit pas que, ce faisant, et en feignant de ne pas savoir qui est son «voisin», il renforce l'image de lui que Iêsous lui impose: celui qui sait ce qui est écrit (*gégraptaï*) mais ne sait pas comment le vivre (*touto poïeï kaï zêsé*). Nous, lecteurs de Luc, qui savons que Iêsous est du côté de la parole qui *vivifie* et qu'il aime à ridiculiser ceux qui défendent la lettre qui *tue*, nous percevons à la fois l'habileté apparente de la nouvelle question du Docteur (il attend de toute évidence une autre «citation») et l'image négative qu'offre celui qui ne sait où il doit se *positionner* dans la Loi, où s'inscrire comme sujet pour revivifier la lettre et l'entendre comme parole. Nous sommes donc invités à ne pas faire ce qu'il fait c'est-à-dire à deviner *où je suis*, *qui* est mon voisin et *où* je suis par rapport à Dieu.

Car évidemment, le Docteur a cru dans son aveuglement que le seul mot qui faisait difficulté et dont on pouvait se servir pour éprouver Iêsous dans cette citation du Deutéronome, c'était le mot «voisin» (*plèsiòn*). L'*autre* objet d'amour, c'était *Kuriòn tòn Théòn sou*, le-seigneur-ton-Dieu, et il ne pouvait décemment, lui un théologien, demander des précisions sur Dieu. Il est possible que le lecteur, voyant la confusion mentale du personnage, soit déjà invité à penser le contraire et à s'interroger sur la nature de cet amour de Dieu censé connu et sur son rapport inexpliqué (au fond) avec cet amour du «voisin» censé inconnu.

«Le docteur, cherchant à se justifier, demanda alors à Iêsous: 'Et qui est mon voisin?'» (29) ✠ «Reprenant la parole, Iêsous lui dit:...» (30)

Son interlocuteur ne répondra pas, toujours pas, par une citation, c'est-à-dire par un lieu commun tiré de la Loi; il n'offre pas un lieu commun aux entreparleurs d'où on pourrait

procéder par déduction; il propose un récit, une fiction qui se prête à l'induction, mais l'induction suppose que je peux poser ma question *dans* le récit donc que je peux me poser comme sujet en un point du récit. Voici ce que nous avons appelé positionnement du sujet, *Standort des Subjekts:* de même que le lecteur se pose aux côtés de Iêsous dans le récit de la dispute théologique, parce que ce récit est construit de manière à imposer cette position, de même le *Nomikos* va se poser «justement» (*orthôs*), au bon endroit dans la parabole. Ce faisant, il aura déjà abandonné de son orgueil et de sa morgue puisqu'il ne s'identifie pas au Prêtre ou au Lévite égoïstes, mais à cet étranger et hérétique de Samarie voyageant (pour ses affaires?) en Judée, entre deux villes de Judée, Jérusalem et Jéricho. Reste à savoir si, tout en comprenant juste où il est et de qui il est le voisin, le Docteur de l'ancienne Loi a pleinement compris où il devait se placer pour vivifier la parabole.

C'est ici que se produit l'effet du Troisième cercle: le lecteur occupe cet épicycle des deux cercles textuels, du récit dans le récit. Le lecteur qui s'est posé comme antagoniste du *Nomikos* dans le cercle de la Loi, semble invité à se placer sur le même lieu que le *Nomikos* dans le cercle de la Parabole. Reste à voir donc s'il ne peut se positionner encore ailleurs, c'est-à-dire inscrire une autre mise en relation entre lui, la citation du Deutéronome et les actants de la parabole. Je montrerai que ce redoublement complète de façon nécessaire la lecture et qu'à cette *démarche* est attachée toute la théologie chrétienne.

Voici donc le récit:

«Un homme descendait de Jérusalem ves Jéricho, et des voleurs surgirent en l'entourant et ils le dépouillèrent et ils le chargèrent de coups et, s'en allant, ils le laissèrent à moitié mort. (30)

Par hasard, un sacrificateur descendait par le même chemin et ayant vu cet homme, il le contourna. (31)

Et de même un Lévite, étant arrivé à cet endroit et le voyant, le contourna. (32)

Mais un Samaritain qui voyageait, étant venu là, et le voyant, fut frappé de compassion. (33)

Et s'approchant, il banda ses plaies, en y versant de l'huile et du vin; puis il le souleva sur sa propre monture; et il le conduisit à une auberge et prit soin de lui. (34)

Et en partant le lendemain, il tira deux deniers et les donna à l'aubergiste et il lui dit: 'Prends soin de lui et ce que tu dépenseras, moi, je te le rembourserai à mon retour.'» (35)

Qu'est-ce que ce récit en tant que texte? L'iconisation d'un *chronotope*. Au sens le plus élémentaire: la construction d'un espace et d'un temps fictionnels est exactement concomitante à la construction grammaticale de la phrase. *Anthrôpos tis,* – un homme quelconque apparaît; il descend sur la route (*katébaïnen*) vers Jéricho à l'horizon (*eïs Iérikhô*) et soudain voici des voleurs qui surgissent (*kaï lêstaïs périépesen*), puis qui le dépouillent, etc... On dira que ce parallélisme grammatico-fictionnel est tellement probable qu'il ne nous suggère rien. Je dirai, au contraire, que c'est cela que l'Occident appelle réalisme: un dispositif de discours établi dans l'Évangile; que ce dispositif est l'essentiel de la *mimêsis* réaliste de notre culture et qu'il n'est aucunement l'axiomatique de la narration «païenne». La démonstration en a été faite contradictoirement par quelqu'un comme Erich Auerbach: prenez le troisième chapitre de *Mimesis*: le passage d'Ammien Marcellin et le commentaire admirable qu'en donne l'érudit allemand. D'*autres* priorités organisent le texte: celles de la hiérarchie sociale et celles de la topique aristotélicienne: la transformation des données narratives en enthymèmes et de l'espace narratif abstrait en sorite. Il est vraiment reegrettable à cet égard qu'Auerbach n'ait pas inscrit, en regard des passages de Tacite et d'Ammien qu'il analyse, un passage des Évangiles: le contraste aurait pris un caractère d'évidence qui aurait rejailli sur tout le panorama historique que construit son livre. Le parallélisme grammatico-fictionnel est une condition du «positionnement» du destinataire dans le récit.

C'est parce que le récit est *Darstellung* et qu'autour du récit sont opposés (*entgegengestellt*) deux discoureurs antagonistes, que l'effet de persuasion atteint le lecteur du troisième cercle et le transforme en sujet actif invité à se projeter sur l'un ou l'autre des actants, à les éprouver tour à tour (*èkpeïradzô*).

Le récit se termine par une question de Iêsous qui nous ramène dans le cercle de la Loi et qui par une nouvelle feinte, attendue, amène l'antagoniste du *Nomikos* à modifier radicalement la question originelle. Cette question était «qui *est* mon voisin?» Elle est

devenue par une transformation à l'actif: «Qui de ces trois penses-tu s'est montré un voisin à l'égard de celui qui était tombé au milieu des brigands?» (36) La formulation de la question n'attend pas la réponse pour conclure puisqu'elle présuppose la règle que: Celui-là est mon voisin que je constitue tel par un acte de charité. Ainsi, le récit, au lieu de subordonner l'amour à l'identification de mon voisin, pose l'amour en premier et l'identification du prochain comme résultante.

Une fois encore, pour en revenir aux jeux de langage, le Docteur de la Loi est «coincé» car il ne peut plus décemment faire remarquer que ce n'était pas tout à fait sa question; il répond donc modestement, toute superbe abandonnée: «Celui qui a exercé la miséricorde envers lui» – Iêsous lui dit alors: «fais donc cela et tu vivras» (37) reprenant ainsi l'impératif formulé au verset 28.

Pour montrer qu'il a compris, le Docteur ne répond pas comme dans la fiction: le Samaritain, mais selon la Loi: l'homme de miséricorde. Mais nous n'oublions pas plus que lui, que l'homme de miséricorde est un *Samaritain*, c'est-à-dire un étranger à la Judée, à Jérusalem (où se passe le récit du 2e cercle), un voyageur, un négociant; que pour répondre à la question: qui est mon voisin? il a fallu écarter deux Hiérosolymitains, le sacrificateur et le Lévite, pour s'identifier à un type qui était là par hasard. Dans le chronotope du récit on est sur une route de Judée entre deux villes de Judée; le personnage qui n'avait rien à y faire, c'est l'homme de Samarie. Cela est conforme à l'esprit antijudaïque qui marque de nombreux passages de Luc. Cela oblige en termes spatio-fictionnels à un décentrement: ce décentrement qui s'appelle humilité m'oblige à me porter à la périphérie, littéralement hors des frontières. C'est si je me mets là, dans «la peau» d'un Samaritain que je vais comprendre – et «heureux ceux qui ont des oreilles pour comprendre».

Ainsi, le Docteur croit avoir compris non seulement la parabole, mais du même coup le Deutéronome, enjeu du deuxième cercle. Mais le lecteur qui cherche aussi à comprendre et qui reconnaît que Iêsous ne détrompe pas l'homme de la Loi qui a appris enfin la charité, *doit* se demander si l'effet de discours *n'*aboutit *qu'*à une allégorie de la charité qui répond seulement à la deuxième branche du commandement: «tu aimeras ton prochain». Et s'il se le demande et cherche à appliquer une lecture plus englobante, il dispose pour ce faire de deux règles et d'un paradigme.

Règle I: c'est par décentrement (humilité) que j'arriverai au centre. Peut-on encore se décentrer?

Règle II: si la parabole vivifie la deuxième branche du commandement, ne peut-elle aussi vivifier la première, c'est-à-dire m'apprendre *qui* est Dieu?

Paradigme: c'est le produit de deux isotopies dont les termes sont correlés dans le texte:

Ancienne Loi	...	...	...	...	Nouvelle Loi
Nomikos	...	...	...	...	Jésus
La Lettre	...	...	...	...	L'Esprit
La Mort	...	...	...	...	La Vie
L'Écrit	...	...	...	...	L'accompli
Le Prêtre	...	...	...	...	L'Étranger
La Citation	...	...	...	...	Le Récit
L'Autorité	...	...	...	...	La Fiction
La Déduction	...	...	...	...	L'Induction
Éthique de la Loi	...	...	...	...	Éthique de l'Amour
«Neighborhood»	...	...	...	...	«Neighbourliness»
(passif)					(actif)

Mais moi le néophyte, qui ne suis ni dans la lettre morte, – Dieu merci, – ni le messager de la Vie, moi qui suis à moitié mort et qui demande la vie (éternelle), où est-ce que je me place par rapport à ces deux règles et à ce paradigme? Dans le paradigme je suis dans l'entre-deux, à moitié vivant, à moitié mort (êmi-*thanê*).

Cette position-là, si je la reporte sur le récit parabolique m'indique ma *juste* place: je ne suis pas même le Samaritain, je suis cet actant quasiment inexistant, cet homme anonyme, qui à peine paru dans le récit se retrouve dans le coma! Ce personnage à la fois essentiel et passif qui était depuis le début au centre du chronotope:

Jérusalem
Anthrôpos tis
Jéricho

Si je suis assez humble pour me mettre là, cette position me révèle *tout* ce qui est nécessaire à mon salut: la nature de Dieu, l'effet et la nature de la grâce et de la rédemption, la relation (laissée dans l'obscurité) entre l'amour de Dieu et l'amour des hommes, – relation qui apparaîtra du seul fait qu'il était nécessaire de lire le récit *deux* fois.

C'est parce que l'évêque d'Hippone, Augustin, a lu «complètement» ce passage, et d'autres analogues de l'Évangile, et c'est parce qu'il a choisi dans le récit la position la plus «humble» que lui a été révélée avec certitude la doctrine de la grâce.

Si donc nous lisons ce texte jusqu'au bout nous comprenons quelle grâce nous est faite et que rien n'était caché: l'âme chrétienne descend insouciamment la route de la vie, mais bientôt elle succombe au milieu des tribulations du péché et, à demi-morte, ne peut plus rien pour son salut. Les puissances connues de ce monde ne peuvent ni ne veulent la sauver. Et dans la nuit du péché, réduite à l'impuissance, l'âme ne peut qu'attendre un *hasard*: que passe sur son chemin, le médiateur de la grâce (et nous savons alors *qui* est Jésus, posé dans le second récit comme l'Étranger dont le cœur s'émeut).

Le médiateur de la Grâce conduit l'âme quasi-anéantie par le péché au *Père* (XI, 2: *Patêr émôn ò 'en toïs ouranoïs*), et la rachète (*ekbalôn duo denaria*) par un don absolument gratuit, indépendant des mérites et des œuvres, d'autant plus «généreux» qu'il ne sera pas remboursé et qu'il n'est pas mérité. C'est ici que la *vraisemblance* agit sur le récit: la victime des brigands, une fois remise sur pieds ne remboursera pas son bienfaiteur. La grâce, si elle m'est donnée, n'est pas ménagée: deux deniers d'abord, mais la garantie donnée au Père aubergiste que toutes les «dépenses» seront couvertes. Ma volonté n'y est pour rien (je suis dans le coma), mon espérance et mon amour de Dieu c'est justement connaître *cela*.

Pas plus que la victime, assommée, ne connaît celui qui l'a pris sur son âne et conduit à l'auberge, l'âme chrétienne ne connaît pas Dieu: elle ne peut que connaître par l'amour son voisin (retour au premier récit herméneutique). Aimer Dieu c'est donc escompter sur l'inconnaissable; croire connaître Dieu, c'est la présomption du *Nomikos*. Croire en Dieu, c'est espérer, c'est-à-dire le connaître dans le manque (qui ne sait pas de *quoi* il manque) et la souffrance, et me remettre à une grâce que je ne puis acquérir et qui ne m'est pas garantie. C'est pourquoi il n'y a pas de paradoxe à aimer Dieu sans avoir la certitude d'en recevoir

jamais la grâce, parce qu'à demi-mort dans cette vie, je ne puis qu'*espérer* la vie éternelle. J'espère la vie éternelle parce que tout me manque sur cette route où je gis à moitié mort.

Il est évident que cette lecture maximale ou simplement complète est produite dans le texte comme permise *et* inéluctable. L'accomplir c'est recevoir la foi. On voit ce qui légitime la lecture de type augustinien et ce qui rend absolument insuffisante tout lecture de type «moliniste». (Sans vouloir prendre position dans les débats théologiques!)

⋆

Il reste à montrer que ce modèle herméneutique marche comme une axiomatique générale du texte de Luc, malgré le caractère hétérogène de certains de ses passages.

Tournons-nous vers une autre diégèse, elle aussi inlassablement interrogée: l'épisode de Marie-Magdeleine dont l'iconisation est si accomplie dans le texte qu'il s'est prêté à devenir le thème dominant de la peinture religieuse classique et baroque.

Nous pourrons aller plus vite; il s'agit seulement de montrer que c'est la même affaire. «Un Pharisien pria Jésus de manger avec lui» (VIII,36). On connaît la scène, – l'arrivée muette de la prostituée de la ville, sa position aux pieds de Jésus, le parfum et les larmes, les réflexions intérieures du Pharisien Simon, la parabole de Jésus qui les devine:

«Un créancier avait deux débiteurs, l'un devait 500 deniers et l'autre 50...» (41) Jésus adresse de vifs reproches à Simon et compare sa conduite avec la conduite de la pécheresse. Puis, il y a cet acte inouï[2] (car le réalisme, c'est aussi l'irruption de l'inouï, par la tactique inverse de la vraisemblance): le pardon des péchés, accompagné par les rumeurs d'indignation des participants, dont l'attitude antipathique à Jésus nous indique une fois encore *où* nous devons nous placer.

---

2 Tout aussi inouï est évidemment, pour une mentalité ancienne, l'acte par lequel l'invité «engueule» littéralement son hôte en sachant qu'il lui est socialement interdit de répondre. Le lecteur ancien doit être soufflé de cette transgression de la sociabilité (tout cela pour une putain) et ne possède aucun argument pour justifier la conduite de Jésus. Il est donc à la fois poussé dans le texte vers le groupe des invités qui murmurent et tenté de leur échapper pour se rapprocher de Jésus, qui vient de reprocher à Simon de *juger* trop vite, ce que, lui lecteur, vient de manquer de faire à l'égard du héros de ces récits.

Ce n'est pas seulement la même structure à trois cercles, ce n'est pas seulement la même *mimêsis* qui montre la table, les convives sur leurs lits de banquet et la putain, sur le côté, dans l'ombre. C'est encore aussi deux lectures dont la deuxième se tire des caractères incomplets et lacunaires de la première.

La première correspond à la conclusion logique de la parabole: celui qui a la plus grosse créance, aime plus le créancier qui lui remet sa dette; ainsi dans le deuxième cercle, la prostituée ayant plus péché que le pharisien aimera plus Dieu qui leur pardonne à tous deux. Cette lecture, fondée sur un *topos* de comparaison quantitative, ne saurait satisfaire pleinement, car celle néglige certaines des données du récit du deuxième cercle et n'explique pas la remarque de Jésus: «Ta foi t'a sauvée» (*'È pistis sou sésoké sé*) (50) Où est la foi dans cette histoire? Ici encore le lecteur chrétien est censé avoir trouvé *sa place à table*, ne pas s'être placé en tête de table avec le maître de maison, ne pas s'être fait de réflexions présomptueuses (et donc ne pas s'imaginer qu'il a compris du premier coup l'épisode); se taire et pleurer.

Le lecteur chrétien s'est une fois de plus placé à la périphérie, périphérie sociale (le notable qui passe pour un juste; la putain) périphérie morale (celui qui pèche *peu*; celle qui pèche *beaucoup*).

Mais le lecteur a compris aussi qu'il ne peut rester dans cette sorte de comptabilité quantitative, ni tirer la conclusion que plus on pèche, plus on croit ou mérite le pardon, – conclusion absurde![3] Ce qu'il doit comprendre alors, c'est que le Pharisien Simon attend beaucoup parce qu'il pèche peu et *donc* juge mal ce prophète qui n'aurait pas deviné à quelle sorte de femme il avait affaire. Au contraire la pécheresse n'attend rien parce qu'elle pèche beaucoup et reçoit cependant le Don qu'elle n'attendait pas. Elle «aime», mais ne revendique pas. Elle ne s'institue pas comme «sujet» dans son humilité, à l'inverse de Simon. Et c'est donc cela, la foi – et l'espérance. Car Simon croit aussi espérer la vie éternelle, c'est ce qui fait qu'il s'efforce de vivre comme un juste. Et il pense croire à Dieu, c'est ce qui fait qu'il juge Jésus un faux prophète. Double présomption à quoi s'oppose l'amour silencieux de

3 Conclusion qui cependant a eu ses partisans dans les millénaristes du moyen-âge, notamment en Flandres et en Rhénanie, les Frères du Libre Esprit dont Norman Cohn nous a retracé l'histoire dans son admirable ouvrage *Pursuit of the Millenium*.

Marie-Magdeleine qui donne ce qu'elle a (c'est même son métier). Revoici encore la logique du vraisemblable. On sait d'où vient l'argent de Simon: il a des terres et du bétail. Il est sujet parce qu'il est propriétaire. D'où vient l'argent de Marie-Magdeleine avec quoi elle a acheté la myrrhe et le parfum? Le théologien chrétien est bien forcé de s'avouer que c'est probablement l'argent du péché, *pretium stupri*. Cela conduit le lecteur à cette idée que, si dans la parabole c'est le riche, le capitaliste qui remet sa dette au pauvre, dans le récit englobant c'est la pauvresse qui donne tout ce qu'elle a – du parfum et des larmes. Il y a ainsi décalage à tous égards entre l'épisode et sa parabole. La foi, encore un coup, est identifiée à l'espérance et celle-ci à la charité (à l'amour). L'espérance consiste à n'espérer positivement rien et à ne prétendre pas connaître positivement l'*objet* de son amour; à ne pas se poser en face de lui comme «interlocuteur valable», à ne pas juger (Jésus) comme le fait Simon et à ne pas s'inquiéter d'être jugé(e). Car Marie-Magdeleine en entrant dans la maison, sait qu'elle affronte le mépris (le jugement) du maître de maison, et se méprise assez pour n'en avoir cure.

En retournant le rapport du créancier et du débiteur, le positionnement des récits fait apparaître au lecteur le message que ce décalage rend possible, et que le lecteur comprendra s'il a le cœur «humble». Ne sont pardonnés que ceux qui n'attendent pas le pardon. Ne croient en Dieu que ceux qui ne prétendent pas le connaître.

⋆

Telle est l'herméneutique de Luc. Telle, elle impose sa démarche au lecteur qui a le cœur «humble»; et l'humilité n'est pas ici une disposition psychologique, mais la résultante d'une *didaxis* textuelle.

L'Évangile de Luc offre non seulement un modèle élémentaire de la mimesis, mais le modèle fondamental d'administration de la certitude, de la persuasion, par une herméneutique immanente à la structure de son texte. Ce mystère de l'espérance qui aboutit en toute rigueur à une théologie négative, fondée sur le *Prinzip Hoffnung* (E. Bloch), n'est pas un mystère sémiotique: le texte provoque une méditation guidée qui conduit nécessairement à une évidence apophantique, exactement comme, pour nous, une démonstration de théorème géométrique aboutit à l'évidence du C.Q.F.D.

La foi chrétienne, avec tous les accommodements de ses divers dogmes, tient à cette herméneutique-là, produite quelque part dans le monde hellénistique à la fin du premier siècle. Sans doute, Augustin et Calvin croyaient que l'Évangile est la parole de Dieu et que les récits qu'il contient s'étaient très exactement passés comme cela vers l'an 30 en Judée. Mais là n'est pas l'essentiel. Pas plus que pour moi de croire *a priori* que le contenu d'un précis de géométrie sera vrai et qu'il m'est garanti par le consensus sans faille de la communauté scientifique. Ce qui me convainc c'est l'*élégance* de la démonstration, inséparable de l'évidence du résultat.

Ici aussi, on voit une démarche nécessaire, – validée dans le texte, non conjecturée, – qui aboutit à l'évidence de la foi pour qui est *sensible* à une sémiotique donnée.

Hors de cette sensibilisation qui m'instaure comme un certain sujet, qui «a faim et soif» (VI, 26) sans jamais avoir l'expérience positive du rassasiement, les textes que nous avons lus restent lettres mortes. Aussi, la foi ne tient-elle pas d'abord à la croyance dans l'*épiphanie* où Dieu, absent, se serait incarné. Elle tient à la certitude de mon manque et de ma misère – certitude suffisamment immédiate, *Erlebnis* moral et social toujours là, pour m'obliger à espérer sans chercher vraiment à connaître.

✦

Les traités de l'éloquence du corps[1]

à Jacques Dubois

A. Introduction

La kinésique et la proxémique anglo-saxonnes se sont développées à partir de recherches menées dès la seconde guerre mondiale par F.C. Hayes, R.S. Birdwhistell, Theodore Brun, C.F. Voegelin, E.T. Hall, etc. en tant que théorie de la gestualité comme moyen de communication (kinésique) et recherche sur l'exploitation de l'espace interhumain (proxémique).

En Europe, les questions de sémiologie du geste ont fait l'objet depuis Saussure d'investigations dispersées. Elles tendent à s'intégrer au développement rapide mais inégal de la recherche sémiologique dans son ensemble.[2]

Mais, on le sait, il n'est pas, dans l'absolu, de "science neuve"; il est souvent intéressant de remonter en deçà du moment d'émergence d'un discours positif pour retrouver la trace d'un certain nombre d'études nécessairement pragmatiques et lacunaires dont l'objet se trouve aujourd'hui circonscrit dans une discipline rigoureuse. On connaît certaines de ces recherches anciennes sur les gestiques artificielles ("langages" des sourds-muets, des moines) sur les *koinè* gestuelles des Indiens d'Amérique du Nord.

Nous voudrions dans la présente étude remonter à un de ces "moments" archéologiques de la sémiologie, moment qui nous semble fort ignoré. Aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles en France, ont paru un certain nombre d'ouvrages spécialisés, intitulés d'ordinaire *Traité de l'Action, Traité de l'Éloquence du Corps,* qui, à partir des préceptes à donner à l'orateur sacré sur la cinquième partie de la rhétorique, l'*Actio* des Anciens , ont tenté d'élaborer une théorie du geste naturel et du geste "réglé" et, partant, une typologie des praxis gestuelles.

---

1 Les traités de l'éloquence du corps, *Semiotica* (La Haye, Paris: Mouton), VIII, 1: 1973, pp. 60-82.

2 On trouvera les références essentielles sur la question à la suite de l'article.

"Typologie" et "théorie" sont peut-être de bien grands mots pour qualifier des spéculations que nous verrons être à bien des égards contradictoires et incomplètes, mais nous croyons pouvoir y relever une série de problèmes où, certes, les anciens rhéteurs ont pataugé, mais qui ne sont pas résolus aujourd'hui et qu'ils ont l'avantage pour nous d'aborder sous un angle différent. Le moins qu'on puisse dire est que ces ouvrages semblent ignorés aujourd'hui de la plupart de ceux qui travaillent sur l'ancienne rhétorique dans son ensemble (silence de la bibliographie de R. Barthes dans *Communications*; lacunes de la thèse de B. W. Wloka.)

L'intérêt *a priori* d'une recherche sur les *Traités de l'Éloquence du Corps* nous paraît double:

(1) En se situant du point de vue de l'épistémologie historique on essaiera d'indiquer l'émergence de concepts et de distinctions pertinentes et la persistance d'obstacles épistémiques. Peut-être une telle recherche pourra-t-elle passer pour une contribution marginale à la redécouverte de la rhétorique classique.

(2) On se servira à l'occasion de ce discours rhétorique pour arracher le problème de la kinésique à l'évidence d'une théorie maîtrisée et close de type psychosociologique comme l'est la kinésique américaine.

Nous nous attacherons particulièrement à l'étude des écrits de Conrart, de l'abbé Bretteville, du P. Bary, de Crevier et du P. Dinouart, ce qui étale le champ de recherche sur moins d'un siècle (1657-1754). On verra plus loin pourquoi ces limites s'imposent à nous.

B. *Corporis Eloquentia*

Traditionnellement, la rhétorique classique, conçue comme théorie du discours persuasif (*dicere ad persuadendum*), se divisait en 5 parties: *Inventio, Dispositio, Elocutio, Memoria, Actio*[3]. Toutefois, à l'âge classique son objet principal tend à devenir la littérature et non plus l'art oratoire. A la suite de l'émergence et des transformations d'autres disciplines (grammaire, logique, poétique), la rhétorique se restreignit au XVIII[e] siècle jusqu'à ne plus traiter que de l'*elocutio* (c'est à dire essentiellement les figures, l'*ornatus*).

3 Cette nomenclature peut varier plus ou moins d'un traité à l'autre.

Avec du Marsais, le noyau central de la rhétorique devient même la théorie des TROPES, comme partie de la grammaire, c'est à dire que seuls les écarts sémantiques sont étudiés. Il faut se rappeler alors qu'à la Renaissance, la rhétorique renouvelée porte encore sur l'ensemble de la pratique oratoire depuis la topique jusqu'à la mnémotechnie.

La cinquième partie de ladite rhétorique, l'*Actio,* n'était nullement négligée, sans pour autant faire l'objet d'une théorisation autonome. Et c'est Cicéron, qui en donne la définition la plus fréquemment citée: "Actio quaedam est corporis Eloquentia, sermo Corporis" [L'action est le langage du corps]. "Est enim actio quasi corporis quaedam eloquentia."[4] Vernulaeus (1627) nomme la cinquième partie de la rhétorique "Pronuntiatio *seu* Actio" et la définit comme suit: "Pronuntiatio est ars quaedam conceptam orationem cum actionis dignitate ad auditores apte enunciandi."

Pour Gibert (*Jugements des Sçavants*, I, 342) et ses successeurs, l'Action est toujours "l'éloquence du corps" et elle comprend traditionnellement deux subdivisions: (1) "les inflexions de la voix" et (2) "le geste, ... la contenance de l'orateur". Gibert se borne à répéter ici l'enseignement traditionnel: "Hujus partes sunt duae: enunciatio quae in voce consistit et actio quae in gestu" (Vernulaeus).

Cependant la part consacrée à la prosodie et à la mélodie du discours se limite en général à quelques recommandations de bon sens ou à une série incohérente de préceptes purement doxologiques: certes, il n'y a pas lieu d'émailler le discours de "cris aigus et déchirants" mais cependant de tels cris peuvent "ajouter quelquefois une grande énergie"... Il semble que, devant ces faits de prosodie, les rhéteurs ne disposent que de concepts trop vagues pour approfondir la question; c'est ce qui explique que l'*Actio* devint essentiellement une théorie du geste et non du ton et du débit. Le geste oratoire mérite alors seul le nom d'éloquence du corps.

Quelle place accordait-on à l'*Actio* dans l'ensemble de la rhétorique ? A cette question correspondent deux réponses apparemment contradictoires à l'âge classique; l'une tend à en limiter l'importance: "L'Action anime le discours, elle donne de la force aux raisons, elle

4 Cic., *Ad Brut., et In Orat., 55.*

excite les mouvemens" écrit l'Abbé Bretteville (1689), toutefois, "L'Action n'est qu'une partie de l'Eloquence & il ne faut pas se croire orateur pour sçavoir conduire son geste et sa voix".[5]

Mais cette crainte exprimée par Bretteville que l'orateur sacré ne se confonde avec le mime, n'amoindrit pas réellement l'importance de l'Action qui peut de réclamer de défenseurs prestigieux: "Aristote reconnaît l'importance de l'action, égale à celle, non seulement de l'élocution mais encore des passions, jusques à comparer les orateurs qui ont l'action belle aux athlètes qui remportent toujours le prix".[6]

On insistera aussi sur l'estime que Cicéron accordait à cette partie de la Rhétorique: "Sine hac, nemo summus orator" [sans l'action nul ne peut prétendre devenir un grand orateur].

Sans les vertus de l'*Action*, le meilleur des rhéteurs n'est que languissant; avec celles-ci, le plus méchant discours peut susciter l'enthousiasme.

C. Historique

"C'est le sort des nouvelles Rhétoriques qu'elles ne disent rien de nouveau, excepté ce qu'elles disent quelquefois hors du sujet ou contre les règles les plus certaines de l'éloquence."[7] Ce jugement de Gibert (1713), le lecteur moderne tendrait peut-être à le partager, ne voyant dans l'histoire de la rhétorique que la répétition redondante des mêmes définitions et plus curieusement des mêmes exemples en nombre limité qu'on semble se repasser pieusement d'Aristote à Crevier.

Cependant il serait faux de considérer l'ancienne rhétorique, *a priori*, comme une discipline à histoire lente. La méfiance apparente vis à vis de l'originalité fait au contraire que toute modification ne peut qu'être imposée par l'évolution des idées. Gibert que nous citions plus haut nous en est garant, qui dans son *Jugemens des Sçavans* attaque vivement les

5 Respectivement p. 452 et p. 401.

6 Gibert, 1713: I, 69.

7 Gibert, 1713: III, 57.

P. Bary et Lamy dont les *Rhétoriques* sont, paraît-il, entâchées de cartésianisme et font des concessions au goût du siècle.

L'apparition vers 1620 de *Traités* autonomes consacrés au geste oratoire nous paraît une de ces modifications significatives, liée à la fois au goût de la rationalité et des taxinomies et au développement, au raffinement de l'éloquence sacrée en pleine expansion.

Quintilien seul parmi les anciens a parlé amplement et exactement de l'éloquence du geste (*Inst. Orat.* XI Lib): on se contentera d'abord de broder sur ce qu'il a dit et sur ce qu'a dit Cicéron.

Le traité *De Arte dicendi* de Vernulaeus (1627) nous donne un exemple typique de ces *Leges actionis* que chacun se repasse:

> Totum corpus ita orationi consentire debet ... Proinde sit caput ad decoris significationem erectum & naturali statu decenter compositum, Vultus pro exigentia causae compositum, vel ad gravitatem, vel hilaritatem, vel tristitiam, vel iram &c...Eodem modo ad orationem conformari debent frons, palpebrae, supercilia.

En général, en quelques pages on a fait le tour de la question.

C'est apparemment le Père Cressol, s.j., auteur d'un *Theatrum Rhetoricorum*, qui le premier en 1620 produit un traité *de perfecta orationis actione* où le problème trouve des développements nouveaux et qui se veut la somme des recherches anciennes en la matière. L'ouvrage, malheureusement, perdu à la Bibliothèque Nationale de Paris, introuvable ailleurs, ne m'est connu que par des citations.

Il faut supposer en effet une continuité dans cette attention particulière à la gestuaire qui fait qu'avant Conrart, à l'exception de Cressol, on ne consacre pas de traité séparé à l'*Actio* et que, dès la fin du XVIII^{e} siècle, les théoriciens de l'Éloquence sacrée semblent vouloir se borner à des recommandations très générales et que l'idée même d'une théorisation du geste rhétorique leur semble devenue étrangère et improbable.

Nous irons surtout dans notre analyse de Conrart (1657) au Père Dinouart (1754). En 1657 paraît sous la signature de Conrart, premier secrétaire de l'Académie française, un *Traité de l'Action de l'Orateur*, en français cette fois. En réalité il y a lieu d'attribuer l'ouvrage à Michel Le Faucheur (1585-1657) célèbre ministre de la religion réformée à Montpellier et à Paris. Est-ce parce que son auteur est protestant que Conrart publie sous son nom un ouvrage qu'il n'a en fait que revu et corrigé ? La plus grande partie du traité est consacrée à la VOIX, et il y aurait beaucoup de réserves à faire sur les théories de Le Faucheur.

On constate toutefois que Dinouart, un siècle plus tard, pille largement l'écrit de Conrart-Le Faucheur: on sait que nul blâme ne s'attachait à de tels démarquages.

La première tentative de formalisation rigoureuse du geste est due au Père Bary (1679), historiographe du Roy, qui avait publié en 1665 une *Rhétorique françoise* d'inspiration cartésienne. Cette rhétorique est la première importante en français et elle se recommande par les exemples de son crû que Bary donne pour chaque figure. La *Méthode pour bien prononcer un discours* par contre est un assez mince ouvrage où Bary veut décrire et préciser la signification de vingt gestes oratoires fondamentaux, groupés en un classement singulier, chacun étant pourvu de noms bizarres ("le pêle-mêle", "le pousse à bout"...)

Gibert (1713) ne semble guère priser "toutes ces belles choses"[8] et conclut que l'Action de l'Orateur ne se peut apprendre que par l'imitation et que ce qu'il y a de meilleur dans l'ouvrage est l'avertissement que donne le P. Bary qu'il "enseigne de vive voix la déclamation"!

L'abbé Bretteville (1689) est l'auteur d'une *Éloquence de la chaire et du barreau* fort prisée et que nous citons pour la place importante qu'il accorde au geste auquel il consacre un livre de ce traité. Il s'agit d'un ouvrage posthume.

Au XVIII[e] siècle la rupture est consacrée entre les deux rhétoriques: (1) celle qui considère toujours son objet comme une *tekhnè* englobant tout l'*Ars dicendi* et qui se maintient dans la continuité de la pensée antique, (2) celle qui ramène la rhétorique à l'étude

8 Gibert, 1713: III, 141.

des figures du discours et particulièrement des figures de grammaire et des tropes, dont l'initiateur est du Marsais et dont Pierre Fontanier établit la synthèse finale.

Du Marsais est le premier à traiter des tropes isolément, quoique dans l'*Art de Parler* de Bernard Lamy une grande place soit accordée aux figures et qu'il n'y ait pas un mot sur les gestes de l'orateur. Cette spécialisation de la tropologie renforce sans doute l'autonomie des *Traités de l'Action*.

D'autre part, au cours du même siècle, l'intérêt pour le langage par gestes prend sa source à toutes sortes de niveaux: qu'on songe à l'Abbé de l'Épée et son alphabet dactylologique; qu'on songe aux nombreuses spéculations sur l'Origine des Langues et aux théories d'un Condillac sur le "Langage d'action"....

En ce qui concerne la kinésique oratoire, on découvre également deux tendances: celle que nous étudions et qui tend vers une formalisation rigoureuse et la contraire, diffuse dans bien des écrits, qui nie l'opportunité d'une telle formalisation et fait de l'action l'objet d'un apprentissage purement empirique fondé sur l'imitation des meilleurs maîtres.

Le principal ouvrage dont nous traiterons est le traité de l'*Éloquence du Corps* (1754) de l'Abbé Dinouart (1716-86). L'abbé Dinouart est un curieux polygraphe, auteur d'un *Triomphe du Sexe* publié à Amsterdam en 1749 et défendant la thèse de la supériorité des femmes sur les hommes. "Ce livre, nous dit Quérard, le brouilla avec son évêque." *L'Éloquence du Corps* fut rééditée en 1761 et son auteur nous apprend que le livre a connu un vif succès. C'est l'ouvrage le plus étendu qu'on ait écrit sur la question. (On a ajouté à l'édition de 1761 un traité en vers latin, *Actio oratoris* du P.J. Lucas.)

Outre une typologie que nous examinerons plus loin, on y trouve développé un des *topoi* obligés du genre: la liste des Anciens Orateurs qui ont brillé par leur *Action* ou de ceux dont on nous rapporte que l'*Action* était défectueuse.

Plus tard, dans l'*Éloquence de la chaire* du Cardinal Maury (1810), on rencontrera des indications précieuses sur les gestes particuliers à certains orateurs modernes, Massillon par

exemple: "Il avait les mains souvent jointes, d'autres fois il les croisoit quelques instants sur son front avec un merveilleux effet."[9]

Mais dès la fin du XVIII[e] siècle, la gesticulation exagérée de certains orateurs sacrés semble fatiguer le goût du public et ceci entraîne un tarissement de la réflexion systématique sur l'*Actio*. On préférera exalter les mérites de la sobriété. "Ne hazarder d'abord presque aucun geste ... appuyez vos mains sur le bord de la Chaire," conseille le cardinal Maury, que nous venons de citer, aux jeunes oratoriens.[10]

Celui-ci pourtant rend hommage à son prédécesseur, l'abbé Dinouart, dont le livre, dit-il, est "assez peu connu". Mais "la multiplicité des gestes n'est jamais noble", les mouvements de l'âme s'expriment suffisamment à travers des inflexions variées. "Rien n'est de plus mauvais goût et plus contraire au ton de la Chaire qu'une manière théâtrale."[11]

C'est pourquoi la tentative de systématisation entreprise au XVIII[e] siècle semble tourner court. Cependant, à la fin du XIX[e] siècle, on trouve le petit *Résumé* d'Harmand-Dammien (1897) qui offre compendieusement une complète classification des gestes en deux catégories: gestes simples (c'est à dire dont le sens ne résulte pas d'une succession temporelle de mouvements) et gestes composés. L'ouvrage de ce M. Harmand semble la manifestation d'une sorte de tradition souterraine qui ne se serait guère exprimée dans l'entretemps. Aujourd'hui les quelques essais sur l'éloquence sacrée sont d'une affligeante banalité. M. Valentine dans son *Art de Précher* (1954) s'adresse au jeune prédicateur sur un ton bénisseur et badin et donne une fâcheuse opinion du niveau où elle est tombée.[12]

D. Langage par gestes et Langage oral

Attardons-nous un instant sur certaines citations:

---

9 Maury, 1810: II, 289.

10 Maury, 1810: II, 286.

11Maury, 1810: II, 266.

12 Cf. Ferdinand Valentine, *L'art de prêcher: Guide pratique* (Tournai: Casterman).

> Le visage est ce que l'auditeur observe le plus dans l'action...les plus ignorants y sçavent *lire*...il *parle* quelquefois plus efficacement que le discours le plus éloquent.[13]
> Il est comme une *toile* sur laquelle la Nature exprime les sentimens de l'âme. Les mains sont pour l'homme comme une seconde *langue*.
> Les ieux sont donc la *langue* du coeur.
> Le *langage* des yeux ...Qu'il est éloquent, qu'il est utile quand on sçait le *parler*.[14]

"Lire", "parler", "langue", "langage": les gestes de l'orateur sont bien pour le père Dinouart "une langue pantomine propre à parler aux yeux".[15] Mais quel statut faut-il accorder à ces expressions; s'agit-il pour le Père Dinouart d'une simple métaphore heuristique ou d'une assimilation fondée sur des homologies fonctionnelles ? En fait cette question est sans doute privée de sens: le geste est "texte" et "discours" pour un écrivain qui ne pense pas la rigueur de ses analogies. Il conviendrait de s'interroger plutôt sur les rapports concrets que nos théoriciens entrevoient entre ce "langage" gestuel et le langage oral.

Les sémioticiens modernes semblent tomber d'accord sur le caractère discontinu du geste; celui-ci ne compose pas un "texte" mais est formé d'une succession de repères. Mais même s'il est vrai qu'il n'y a pas en droit de *continuum* gestuel, on peut encore se demander s'il est possible de reconstituer une signifiance même lacunaire qui ne s'appuierait pas sur le discours articulé et s'interprèterait d'elle-même. Ici encore la tendance contemporaine est à nier toute autonomie à la signifiance gestuelle définie par Vendryes comme "un ensemble expressif qui est un accompagnement nécessaire de la parole" *(loc. cit.)* Greimas critique sur ce point la distinction proposée par Cresswell entre "gestes d'accompagnement" vs. "gestes

13 Dinouart, 1761: 224.

14 Dinouart, 1761: 224, 235, 228, 228.

15 Maury, 1810: II, 267.

de substitution": il n'y a pas de signification autonome du geste sans contexte, ce contexte étant le plus souvent le langage naturel.[16]

On tendrait donc à considérer le geste aujourd'hui comme un système de communication qui s'appuie sur une autre système et s'insère dans les lacunes de celui-ci en lui servant d'interprétant partiel. Nous proposons d'appeler un tel système "diacritique". La comparaison s'établit ici avec le système additionnel des points massorétiques dans la graphie hébraïque.

Le Père Bary reconnaît cette subordination au discours articulé mais insiste sur son rôle indispensable, alors que le rôle de la mimique dans le langage a été généralement ignoré ou sousestimé des linguistes modernes: "Le geste n'est pas moins utile à la parole que la parole l'est à la pensée."[17]

Toutefois, on pourrait se demander si le geste s'articule sur la parole où s'il ne renvoie pas directement à ce que Bary appelle la "pensée". En fait pour nos auteurs, le geste rhétorique ne traduit pas des mots – au contraire de la pantomine – mais des ensembles idéels: "Il faut que le geste exprime non le mot que l'on prononce mais la pensée que l'on a."[18]

On verra plus loin que certains gestes codifiés ont une fonction grammaticale (enclenchement et fin du discours, gestes déictiques) mais que la plupart du temps il ne traduisent pas le mouvement syntaxique ou proprement sémantique: dans une *isochronie* qui peut faire illusion avec le discours oral ils expriment des "mouvements" affectifs et cognitifs plus généraux. Le récepteur du discours interprèterait donc simultanément deux messages autonomes qui se complètent sans s'identifier.

L'accent est mis sur l'autonomie, dès Quintilien: "Examinez combien de choses expriment le geste indépendamment de la parole, dit Quintilien, et vous connoîtrez son

16 Mais s'il n'est pas de geste sans contexte verbal, il n'est pas de prise de parole sans contexte global.

17 Bary, 1679: 60.

18 Dinouart, 1761: 239.

importance."[19] Il suffit pour cela de faire "l'épreuve du sourd" dont il est fréquemment question. "Quand un homme parle en colère", écrit Le Faucheur, "un sourd qui ne pourroit ouïr le ton de sa voix ne laisseroit pas d'y reconnoistre son indignation."[20] Reste à savoir si les signes de la colère sont un fait de communication ou d'expression: autre difficulté que nous rencontrerons en son temps.

En de certaines circonstances, le geste semble bien être le substitut ou l'accompagnement direct d'un mot: verbe (procès), nom (objet). Ainsi on s'attendra à ce que l'orateur mime directement l'action évoquée dans la phrase suivante: "Que n'étranglez-vous de vos propres mains...?"[21] Toutefois, et très significativement, le théoricien de l'*Action* se méfie de ce type de rapport du geste à la parole, qui sent son histrion. Il y a, disent Conrart et Le Faucheur, "des actions que vous ne devez jamais essayer de représenter avec les mains comme d'escrimer, de bander un arc, de tirer un coup de mousquet, de jouer des instrumens de Musique".[22] La nature du geste rhétorique est *expressive* et non pas, sauf exception, *mimétique*.

E. Unités kinésiques, motivation, origines

La partie centrale de tout *Traité de l'Éloquence du Corps* est évidemment consacrée à la description des principaux gestes réglés que l'auteur conseille d'utiliser. On est frappé d'emblée par la grande maladresse de telles descriptions inaptes à faire voir de quoi il s'agit et mêlant sans cesse description proprement dite, motivation et fonction du geste:

> Le Triomphe veut qu'on regarde le ciel comme de côté, qu'on porte le bras droit vers le bas gauche & que l'on baisse et hausse

19 Cité par Dinouart, 1761: 238.

20 Conrart-Le Faucheur, 1657: 204.

21 Conrart-Le Faucheur, 1657: 222.

22 Conrart-Le Faucheur, 1657: 225.

un peu la tête parce que le triomphe suppose qu'on emporte tout de grand [?] et que cette action marque comme un progrès [sic].

L'Horrible:

On ouvre extraordinairement les yeux et la bouche, on détourne un peu le corps vers le côté gauche & les deux mains étendues servent comme de défense.[23]

Bien heureux celui qui à partir de ces descriptions du P. Bary pourra reproduire l'attitude complexe qu'il pétend évoquer. Il n'existe pas chez nos auteurs de tentative de passer à une notation symbolique. Un siècle plus tard les descriptions d'Harmand-Dammien plus rigoureuses ne demeurent pas moins assez insatisfaisantes:

Geste répulsif composé: Les mains pour l'articulation de ce geste montent à la hauteur du coeur vont ensuite d'un côté, la paume renversée et l'une plus haute que l'autre, puis se jette du côté opposé marquant la répulsion. La tête est opposée au geste. Le geste indicatif suit avec son articulation et, pendant le geste, la main qui est sur la poitrine se referme. Le regard se tourne vers l'interlocuteur.

On peut considérer que l'ensemble qui est décrit est toujours un kinémorphème, c'est à dire une unité minimale de sens, unité elle-même décomposable en kinèmes constituants; pour exprimer le mouvement affectif "répulsion", le geste se forme du / geste indicatif de côté / mais: / la main est ouverte et tournée en sens inverse de l'orateur / ... / la figure se tourne du côté opposé/. L'ensemble de cette description constitue le monème signifiant, ses éléments constitutifs n'étant apparemment pas signifiants par eux-mêmes.[24]

Le P. Bary semble convaincu que chacun des vingt morphèmes dont il dresse la liste est nommable, mais que ce qu'ils désignent ne s'identifie jamais aux mots du discours ni ne

23 Bary, 1679: 71, 87.

24 Cf. Harmand, 1897: 42.

recouvre exactement le champ des différentes passions, d'où la nomenclature singulière dont il va se servir.

Seul le mime procède à une décomposition gestuelle où chaque geste peut se traduire en mots. L'efficace de l'*Actio* oratoire se situe à un autre niveau: "Il faut exprimer, non pas les mots, mais le sens entier de la chose. L'expression démonstrative des mots doit être laissée aux histrions."[25]

La nomination du geste se règle d'autre part explicitement "en vue des divers sujets de mouvement" c'est à dire à partir du signifié.[26] Le classement d'Harmand-Dammien sera, lui, un classement mixte fondé sur des différences dans le signifiant (geste simple vs. geste complexe) autant que dans ce qui est signifié. Harmand essaie de distinguer la nature du geste (S^a) de son emploi ($S^é$).

Mais l'"emploi" du geste, dans sa typologie, renvoie alternativement soit à une signification psychologico-persuasive, soit au contexte du discours parlé ("il s'emploie à la fin des énumérations..." p. ex.) Fréquemment, faute de pouvoir indiquer abstraitement les conditions d'emploi d'un geste défini, les rhéteurs indiqueront une phrase topique ("O indolence funeste !...O hommes ensevelis dans le péché !") à l'occasion de laquelle le geste sera pertinemment employé.

Le rapport entre signifiant et signifié est tenu pour un rapport naturel, partant motivé, et non pas arbitraire. Il appartient donc à l'auteur d'indiquer le type de motivation du signe:

> Le pêle-mêle veut que le bras, un peu courbé en dedans, pousse le bras gauche et que le bras gauche, un peu aussi courbé en dedans, pousse le bras droit parce que cette action exprime le *mélange des choses.*

25 Crevier, 1765: II, 348.

26 Bary, 1679: 63.

On voit qu'il s'agit pour le Père Bary d'une motivation à la fois analogique Et objective. En fait elle suppose trois étapes: l'idée abstraite de mélange moral est transposée au plan métaphorique du pêle-mêle matériel; celui-ci est mimé à travers le geste de mélanger.

Autre exemple: pour le geste du "Règne" il faudra "étendre le bras...la main un peu concave vers la terre parce que cette action marque l'infériorité de ceux dont on parle."[27]

L'idée d'infériorité morale est transposée au niveau plus concret d'une infériorité de taille ou de position qui est à son tour exprimée par le geste de la main qui mesure une certaine hauteur par rapport au sol.

Mais, on le voit, ce triple mouvement est tenu pour "objectif", les analogies entre le moral et le physique ne sont pas des extrapolations mais l'expression d'une vérité éternelle. Le langage oral est convention, le langage par gestes est, lui, donné par la nature:

> Les ieux sont la langue du cœur.
> Le mouvement du corps est donc une peinture du mouvement de l'âme.[28]

Cette peinture est □□□□□□□, elle ne transpose pas, mais répète à un autre niveau. Dès lors que les gestes sont naturels et motivés, ils sont aussi universels. En faveur de la thèse de l'Universalité du langage par gestes on pouvait au moins évoquer la définition prestigieuse de Quintilien, qui le donnait pour "omnium hominum communis sermo" [ce langage commun à tous les hommes]. C'est ce que répète sans hésiter le P. Bary: "le geste est entendu de toutes les nations".[29]

---

27 Bary, 1679: 68.

28 Dinouart, 1761: 236.

29 Bary, 1679: 61. Bien plus c'est peut-être le geste qui définirait l'humanité: "De tous les animaux l'homme seul en effet a le geste. Quoi qu'en ait dit M. de Buffon, le singe ne gesticule pas" (Hacks, 1890: 32).

Pourtant, nos auteurs se heurtent à une difficulté. Si le geste est un langage que (pensent-ils) on peut comprendre sans l'avoir appris, tant s'en faut que les gestes enseignés par les Anciens paraissent au XVII[e] siècle encore conforme à la bienséance:

> Je ne parle point icy de ce geste des mains qui estoit si ordinaire parmy les Anciens, en une grande douleur de se frapper tantost la teste, tantost le front, tantost la poitrine, tantost la cuisse, parce que c'est une chose entièrement éloignée de notre usage et de nos mœurs.[30]

Il semble difficile de concilier l'efficace universelle du geste et la censure de l'Usage. Et peut-être pourrait-on songer ici à ce que serait une histoire du geste, quoique l'entreprise soit apparemment impossible aujourd'hui et fasse partie de cette histoire secrète de l'humanité si bien occultée par l'Histoire officielle.

Il résulte de ces difficultés théoriques un paradoxe qui est au centre de toute théorie de l'action: le geste oratoire est et doit être simultanément le comble du naturel et le comble de l'art.

Pour Aristote, nous dit-on, avoir le geste efficace est un don de la Nature et non un art qui se puisse apprendre. Gibert en tire des conclusions radicales: "On ne peut par écrit en donner des règles qui servent à quelque chose." Il dit encore ailleurs: "Pour s'y perfectionner, il faut déclamer devant des gens qui nous redressent. Toutes les règles qu'on en donne par écrit ne peuvent servir de rien."[31] Il va de soi que nos théoriciens s'inscrivent en faux contre cette proposition: "L'art est nécessaire pour corriger ou pour perfectionner la nature" écrit Bretteville et le P. Dinouart: "Il n'y a rien de parfait dans la nature, si elle n'est conduite par les soins de l'homme".[32] Et cependant quelques lignes plus loin il s'exclame:"Voyez un homme dans la passion: quel ton ! quelle inflexion, quelle variété dans la voix !..."

---

30 Conrart, 1657: 229. Phrase identique dans Bretteville, 1689: 401.

31 Gibert, *La rhétorique* (Paris, 1741), 45, et *Jugements...*, II, 407.

32 Bretteville, 1689: 461 et Dinouart, 1761: 31.

Mais où chercher l'origine du geste efficace, dans la Passion ou dans l'Artifice ? L'apprentissage du rhéteur serait-il seulement un remède à l'insuffisance de motivations passionnelles ? C'est inadmissible. Le P. Dinouart propose une solution élégante en conciliant nature et artifice avec une métaphore heureuse. Il distinguera "l'action d'instinct" de "l'action régulière", comparant la première au diamant brut, la seconde au diamant taillé. Nature et technique se conjuguent ainsi pour produire la perfection.[33]

Mais ici encore, s'il est admis que l'orateur ne se peut passer d'une théorie et d'un apprentissage, cet apprentissage se substitue-t-il aux passions ou les régule-t-il ? C'est évidemment la seconde solution qui est adoptée: elle impute au geste une "moralité", une bonne foi: "Il faut que l'orateur fasse naître en lui-même les passions qu'il veut exciter dans les autres".[34]

Arrivé à ce point, nous pouvons nous interroger une nouvelle fois sur la nature du geste et sur sa fonction. En termes modernes nous dirions: le geste est-il un fait de communication ou d'expression et, du point de vue sémiotique, est-il signe ou indice ?

Cette question de l'efficace propre au geste est étrangement embarrassante et, au cours de cette analyse, elle ne va plus nous quitter. Si certains gestes, comme nous verrons, ont une fonction cognitive ou de communication, il n'empêche que l'efficace majeure du geste est dans sa fonction spéculaire: "pleurez si vous voulez que je pleure" disait Horace. Il ne s'agit plus ici d'effet de communication. Le regard n'est pas signifiance pour Fénelon, mais pénétration: "Un seul regard jeté bien à propos pénètre dans le fond des cœurs".[35] Le P. Dinouart donne de cette fonction spéculaire l'exposé le plus élaboré:

> L'homme est un composé; c'est par les sens que la vérité se présente à l'esprit et pénètre jusqu'au cœur... Nous sommes tous comme autant de machines, nous sommes disposés à recevoir les

33 Dinouart, 1761: 9.

34 Bretteville, 1689: 417.

35 Fénelon, *Dial. sur l'Eloq.* (Paris, 1900), 45.

> sentimens dont les autres machines semblables à nous sont affectées dit un Sçavant.[36]

Voici donc les apories: (1) les gestes sont-ils un système de communication ou des faits d'expression, (2) constituent-ils un langage "universel" dont il suffit de dégager les unités et les règles (et en tant que langage universel plus susceptible d'exprimer les Passions que le langage articulé) ou un ensemble de phénomènes non formalisés duquel il appartient à l'Orateur de constituer un système signifiant artificiel ?

F. Taxinomies

Le type de classement qui vient le plus spontanément à l'esprit semble être un classement topologique: on décrira successivement les "gestes" qui affectent le torse, les mains, le bras, le visage, les regards, par un processus de décomposition et de recomposition du corps. On suppose implicitement qu'il existe dans le corps humain des espaces neutres, asémiques. Toutefois, pour chaque geste, ce n'est pas les mêmes subdivisions corporelles qui seront pertinentes. Dans un cas le geste s'articule sur l'opposition "main droite" vs. "main gauche", dans l'autre, par exemple, il suppose l'opposition entre "le pouce" et "les deux premiers doigts" etc.

En tout état de cause, cette topologie gestuelle n'exprime qu'une dominance résultant d'une observation superficielle du mouvement. Ne serait-ce que pour des raisons physiologiques il n'y a pas de geste absolument "localisé".

Chez Conrart et chez le P. Dinouart, ce classement topologique domine. Le P. Bary a voulu constituer une typologie homogène à partir de ce qui est signifié. Mais de quel ordre sont les signifiés: à partir de catégories *a priori* de champs de communication, peut-on distinguer des niveaux significatifs variés (tics, caractéristiques "ethniques", mouvements affectifs, signe ponctuant, signe déictique...) ?

Les vingt catégories du P. Bary semblent correspondre à ce qu'on pourrait appeler des "abstraits émotionnels" dont voici la liste:

---

36 Dinouart, 1761: 8 et 34.

I. L'interrogation
variante: injurieuse
II. La franchise
III. La tendresse
IV. Le règne
V. Le pousse-à-bout
VI. L'abattement ou Consternation
VII. Le Triomphe
VIII. L'Étonnement
IX. L'Ironie
X. Le Pêle-Mêle
XI. Le Fondamental (où le bras étendu s'élève et s'abaisse)
XII. Le Résolu (où l'on tourne la tête vers le côté gauche)
XIII. Le Notable
XIV. Le Récit
XV. Le Doctrinal
XVI. La Plainte
XVII. L'Exagération
XVIII. L'Horrible
XIX. La Colère
XX. Le Reproche.

Le classement d'Harmand-Dammien est, lui, plus abstrait: il est fondé sur un certain nombre d'*ethos* qui correspondent aux grandes catégories psychologiques de phrases. Les dix gestes "composés" dont il dresse la liste sont caractérisés par les déterminations suivantes: gestes, indicatif, démonstratif, conclusif, amplificatif, interrogatif, affectif, répulsif, négatif, invocatif, expositif.

Les auteurs étudiés semblent focaliser leur attention sur deux zones de signifiance: les mains et le visage, particulièrement le regard. Nous avons déjà remarqué que cette topologie tend à occulter le caractère toujours complexe du geste qui à notre avis ne se localise jamais exclusivement dans un seul lieu corporel. Les mains, selon Quintilien, sont comme "l'âme de l'intelligence". L'importance des mouvements de main est également soulignée par Le Faucheur qui se réfère lui aussi à l'autorité des Anciens: "Martial pour dire

tout le geste dit, *toute la main*, comme si le geste n'était autre chose que le mouvement des mains"[37]. La prestesse des mouvements de la main et des doigts favorise l'expression:

> L'admiration a son geste particulier. La main élevée à une certaine hauteur forme avec ses cinq doigts une sorte de cercle puis elle s'ouvre et se retourne tout d'un temps en dehors pendant que le bras déplié s'allonge et se déploie.[38]

En ce qui concerne le regard nous nous trouvons devant un curieux phénomène d'illusion. En langage de Diafoirus, on pourrait dire que l'ancienne Rhétorique souffre ici d'hypersémie, entendez qu'elle prête au regard une étonnante variété de possibilités signifiantes qui s'exprime par une débauche d'adjectifs mais correspond, et pour cause, à une grande disette descriptive. Les regards que l'on jette peuvent être "graves...cruels...ardens...sombres et farouches... agréables [?]" ou au contraire "effeminés [?]... louches ... hagards ...vagues ... féroces .... hardis... indécents".

C'est que le regard fascine et que fascination exclut description; dans le pire des cas, le spectateur projette sur le regard, "miroir de l'âme", des intentions qu'il ne saurait exprimer: dans le meilleur, le rhéteur ne semble pas *voir* le rôle des paupières, des sourcils, du front et attribue à l'oeil toute l'efficace de la mimique. "On doit parler de l'œil autant que de la bouche" écrit le P. Saulecque dans son *Poëme sur les mauvais gestes* (1761). Nous trouvons ici une sorte de limite du discours kinésique ou la signifiance devient projection, une "psychanalyse" du regard rendrait peut-être compte de ce phénomène. Pratiquement, on se trouve ramené à définir deux positions "discrètes" des paupières: *Élevées vs. Abaissées.*

> Il faut [mouvoir les yeux] selon les passions, comme les baisser aux choses dont on a de la honte et les hausser en celles dont on se glorifie.

---

37 Conrart-Le Faucheur, 1657: 215.

38 Dinouart, 1761: 246; Cf. sur le mouvement des doigts, 244-45.

> On élève les ieux ou on les abaisse selon les choses dont on parle, les passions dont on peut se glorifier ou celles qu'accompagne le repentir.[39]

L'abbé Bretteville établit un schéma analogue:

Sa	*Sé*	vel	*Sé*
hausser	Ciel (=Paradis, divinité)		Gloire
baisser	Terre		Repentir, honte

On trouve également chez lui quelques remarques concernant les sourcils: "On les fronce dans la tristesse; on les étend dans la joye; on les abat dans la pudeur."[40] Sur ce point, le P. Dinouart se montre beaucoup plus vague: "[Les sourcils] contribuent même à donner une certaine forme à l'œil et gouvernent absolument le front".[41]

Il semble permis de conclure sur ces taxinomies en les confrontant avec un classement de type "moderne", c'est à dire, nous semble-t-il, fonctionnel. Nous avons rencontré des gestes à caractère cognitif (le "pêle-mêle", le mime d'étrangler quelqu'un), un très grand nombre de gestes psycho-affectifs (la Franchise, la Tendresse, l'Abattement, l'Étonnement, ... chez le P. Bary), certains embrayeurs (*shifters*) syntaxiques en rapport plus immédiat avec le discours oral, comme le "Conclusif" ou le geste d'entrée en matière: "Un geste fort commun est celui où le doigt du milieu plié contre le pouce on allonge les trois autres. Il est assez d'usage quand on entre en matière."[42] On pourrait enfin considérer à part les déictiques impliquant une utilisation de coordonnées spatiales. Il s'agit en fait de déictiques conventionnels, soit liés à une prosopopée ("Mère, voici ton fils...") ou résultant d'une confusion de la spatialité réelle avec une spatialité mythique (le ciel: doigt pointé en haut;

---

39 Conrart, 1657: 211, et Dinouart, 1761: 230.

40 Bretteville, 1689: 396.

41 Dinouart, 1761: 230.

42Dinouart, 1761: 244.

l'enfer: doigt vers le bas). On pourrait parler également de déictiques à fonction phatique (Jakobson): geste du doigt vers l'audience pour attirer son attention ou la prendre à témoin.

G. Préceptes, vices à éviter

Si on veut se livrer à une lecture symptômale d'un texte, qui nous en livre les présupposés, il me semble de bonne méthode d'interroger autant les interdits que les préceptes. Ainsi peut-on atteindre un certain niveau d'impensé qui tend à se confondre pour l'auteur (non pour nous) avec le bon sens. Dans tout *Traité de l'Action* une partie est consacrée aux vices à éviter.

Apparemment la liste de ce que Conrart désigne comme "solécismes des yeux", "babil des mains" est incohérente et arbitraire. On verra pourtant qu'elle est sous-tendue par une théorie du signe qui est, à la fois, "moderne" et intenable.

Il semble tout d'abord qu'une série de lois arbitraire limitent la totalité des signes possibles. Ainsi Conrart-Le Faucheur veulent voit la tête toujours du même côté que le geste "horsmis aux choses que nous refusons... car celles-là il faut les repousser avec la main et tourner tant soit peu la teste de l'autre costé."[43]

Pour les mains, "la droite, qui est la plus noble, domine toujours dans l'action" dit le P. Dinouart! On devine dans cette identification de noblesse et de dextérité une idéologie profondément enfouie.[44] Arrivons-en aux interdits, sans nous laisser arrêter à leur air d'évidence:

> Je ne défendrai point de baîller en public, de ne point laisser couler sa salive sur les habits et de cracher devant soi; il suffit d'avoir un peu fréquenté le monde poli pour éviter ces défauts.[45]

---

43 Conrart, 1657: 200.

44 Dinouart, 1761: 240.

45 Dinouart, 1761: 234.

Ou encore:

> Dans la chaleur de l'action on blesseroit la politesse de s'essuyer le front avec la manche de la robe.[46]

Ce premier niveau d'interdiction est tout à fait clair: il ne se fonde pas seulement sur un savoir-vivre extérieur à la pratique gestuelle, il fonde cette pratique même, en évitant l'interférence de gestes non contrôlés. Il est nécessaire d'éliminer les gestes-indices pour laisser apparaître les gestes-signes. D'où le principal ridicule, le prédicateur qui se gratte la tête:

> Se frotter le front avec les doigts pour rappeler dans sa mémoire un mot fugitif, c'est puérilité.
>
> Je ne veux point qu'on incline [la teste] à chaque parole que l'on profère: c'est un tic de paysan.[47]

Mais le geste-signe est-il bien un signe "pur" ? Encore une fois, communique-t-il ou exprime-t-il? Il y a une angoisse permanente, un danger sournois de surabondance, de rebondance, où le message est occulté par le spectacle. Il faut prendre garde sans cesse à ce que l'emphase du geste ne devienne mauvaise littérature, c'est à dire sursignification. L'orateur ne doit pas "se démonter tout le corps par des contorsions ridicules" ni "s'amuser avec le mouchoir ou les glands du surplis".[48] Le P. Saulecque écrit un "poëme sur les mauvais gestes" où il condamne

> ... ces prescheurs furieux
> Qui portant vers le ciel leurs regards effroyables
> Apostrophent les saints comme on chasse les diables.

---

46 Dinouart, 1761: 227.

47 Dinouart, 1761: 227 et 222.

48 Bretteville, 1689: 393.

C'est également au nom de la bienséance que l'on condamnera certains gestes propres aux Latins, où le goût des Modernes ne trouve plus son compte:

> Quand l'orateur parle de soi-même ou quand il désigne quelque affection du cœur... il ne faut pas se frapper l'estomac, comme font quelques uns.[49]

La nécessité pour le signe d'être transparent ne permet pas que l'attention soit appelée, retenue par son support matériel. Dinouart parle d'un éminent et bedonnant prédicateur, le P. Poisson:

> En parlant de la nécessité de porter la mortification de J.C. dans son corps: "La portons-nous, mes frères, s'écrioit-il en frappant sur la masse énorme de son ventre, la portons-nous cette mortification ?"[50]

Le ventre du P. Poisson, "matière de l'expression", fait obstacle (!) à la pureté du sens; le signifiant contredit le signifié.

Un autre type d'interdit porte sur les gestes licencieux "ceux qui sont sales et deshonnestes". Il ne faut pas faire de gestes "dans la description de certaines débauches".[51]

Dans de telles circonstances, le geste est plus direct que la parole, il n'y a pas d'euphémisme gestuel, le langage permet alors une opacité qui a pour contrepartie une akinésie totale. Mais, bien plus, le geste ici se *confond* avec son référent: imiter la colère n'est pas ÊTRE en colère, mais imiter un geste obscène est en soi et déjà un acte obscène.

Au cours d'une prosopopée, il peut arriver que le signe gestique conventionnel, qui en principe s'y applique, soit contredit par les conditions concrètes dans lesquelles le geste

---

49 Bretteville, 1689: 399.

50 Dinouart, 1761: 249-50.

51 Conrart, 1657: 225; Dinouart, 1761: 242.

a été réalisé. Le Christ en croix se trouverait bien en peine de joindre les mains pour s'exclamer: "Mon père pardonnez-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font".[52]

Ainsi le geste est-il alternativement symbolique et iconique: imitation et remémoration d'un geste et d'un "spectacle" premiers; joindre les mains n'est pas signe purement arbitraire de la supplication. En répétant la parole "Mère, voici ton fils, etc.", l'orateur tiendra compte du schéma spatial de cette scène qu'il revit et du haut de la Chaire donne à croire à la pluralité des personnages qu'il incarne.

L'analyse des "vices à éviter" a pu nous confirmer le statut implicite du geste qui doit être à la fois sincère mais aussi réglé, ni vague ni emphatique, délibéré, conscient et conventionnel. La distinction du signe et de l'indice réside dans l'intention: d'où le travail de l'orateur judiciaire ou sacré: éliminer tics et indices pour abandonner le champ visuel aux gestes formalisés. On pense ainsi atteindre un certain équilibre entre mouvement de passion et fait de communication, entre le mouvement concret qui signigie et le mouvement psychique qui est signifié.[53]

H. Les pleurs. Ultime aporie

L'orateur sacré peut-il, doit-il pleurer ? Les pleurs semblent être à la fois le "geste" le plus efficace, celui dont l'émotion se communique directement à l'auditoire, par le chemin d'une empathie immédiate – et pourtant pleurer n'est pas un signe: cette réaction physiologique autant que psychique est privée de toute transparence fonctionnelle: l'efficace du discours culmine dans ce qui n'est plus discours. Autrement dit, le plus efficace de tous les signes oratoires ne peut être considéré comme un simple signe.

---

52 Cf. Bretteville, 1689: 400.

53 Un des lieux communs de cette partie sur les mauvais gestes porte sur la différence fondamentale qui doit exister entre le prédicateur et le comédien (cf. Conrart, 1657: 217; Bretteville, 1689: 400; Maury, 1810: II, 282). Cf. , sur la distinction de rôles de l'Orateur et du Comédien, d'Aubignac, *Pratique du Théâtre*. (L'orateur exprime ses propres sentiments - non ceux des personnages.) Cf. E. Burgund, *Die Entwicklung der Theorie des französischen Schauspielkunst im 18. Jahrhundert bis zur Revolution* (Breslau, 1931).

Y a-t-il un art des pleurs et cet art peut-il être artifice ? On ne peut qu'évoquer l'autorité des Anciens qui pensaient pouvoir "s'acquérir la faculté d'émouvoir leur imagination jusqu'au point de pouvoir répandre des larmes en abondance". Bien plus, dit Bretteville, "les anciens Auteurs s'étudioient même à pleurer par art, en remplissant leur imagination d'un sujet qu'ils avoient grandement à cœur & qui avoit du raport à celui qu'ils représentoient."[54]

Faut-il considérer les pleurs comme un phénomène psycho-physiologique ou comme un signe? Les "traités" tendent implicitement à admettre la seconde solution. Cela peut paraître contradictoire. Du moins les pleurs, qu'ils soient ou non réglés et contrôlés, comportent-ils une plénitude de signifiance noble qui les distingue d'autres mouvements physiologiques triviaux (toux, grattements) et permettent de les intégrer à la liste des gestes concertés.

Le problème des larmes semble donc marquer une aporie de la théorie de l'action: si systématique qu'on se veuille dans une formalisation du geste oratoire, on ne peut réduire l'ambiguïté du geste: à la fois naturel et conventionnel, à la fois spontané et artificiel, à la fois indice d'une vérité intérieure et moyen de communication, objet de connaissance et lieu d'une adhésion du cœur. Nous ne croyons pas que la science contemporaine ait pu réduire cette signifiance ambiguë. Si, prise dans son ensemble, la théorie classique de l'action n'a plus de valeur qu'historique ou même anecdotique, les questions qui se posent à travers elle n'en demeurent pas moins pour nous objets de réflexion.

–

RÉFÉRENCES

I. *Traités de l'Éloquence du Corps*

Bary, René
1679 *Méthode pour bien prononcer un discours et pour le bien animer* (Leyde, 1708 [Paris, 1679]).
Bretteville, Abbé

54 Conrart, 1657: 205; Bretteville, 1689: 397.

1689 *Du geste,* livre cinquième dans *L'Éloquence de la chaire et du barreau* (Paris).

Conrart, Secrétaire du Roy

1657 [attribué à Michel Le Faucheur selon note ms. sur l'exemplaire II 53510, Bib. reg., Bruxelles; cf. Quérard] *Traité de l'action de l'orateur* (Paris).

Cressolius [Cressol, Père, s.j.]

1620 *Vacationes autumnales sive de perfecto orationis actione* (Lutetiae Par.) 4^0, 706 p. [Seul exemplaire perdu: B.N.: X 3464 (1).]

Crevier

1765 *Rhétorique Française* (Paris), *partim*.

Dinouart, Abbé

1754 *L'Éloquence du corps dans le ministère de la chaire* (Paris, 12^0 [réédition: 1761]).

Harmand-Dammien

1897 *Résumé des règles du geste dans l'action oratoire* (Paris: V. Retaux [BN:8^0 X Pièce 1259]).

Lucas, Joannes, s.j.

1761 *Actio oratis seu de Gestu et Voce*, libri duo, traité ajouté à Dinouart, édition de 1761.

Maury, C^{al}.

1810 *Essai sur l'éloquence de la chaire* (Paris: Gabriel Warée), 2 vol.

Quintilianus

De Institutione Oratoria, Lib. XI.

Vernulaeus, Nicolaus

1627 "De Actione" dans *De arte dicendi*, libri tres: *Una cum praxi rhetoricae* (Lovanii: Ph. Dormalius), 18^0.

II. *Étude sur la question*

Outre les nombreux travaux généraux sur l'ancienne rhétorique:

Wloka, B.W.

1935 "Die Action", *Die Moralpädagogischen Grundlagen der Französischen Rhetorike-Bücher* (Breslau), 102-12.

III. *Quelques ouvrages de référence sur la kinésique et la sémiotique contemporaines*

Birdwhistell, R. L.

1954 *Introduction to Kinesics* (Louisville: University Press) [notamment].

Brun, Theodore

1969 *The International Dictionary of Sign Language: A Study of Human Behavior* (London: Wolfe).

Cocchiara, G.
1932 *Il linguaggio des gesto* (Torino: Bocca).
Fast, Julius
1970 *Body Language* (New York: McEvans [trad. fr. Stock, 1971]).
Greimas, Algirdas
1970 "Conditions d'une sémiotique du monde naturel", *Du sens* (Paris: Éditions du Seuil), 49-91.
Hacks, Ch.
Ca. 1890 *Le geste* (Paris: Marpon et Flammarion, s.d.).
Hall, Edward T.
1959 *The Silent Language* (New York: Doubleday).
1963 "A System for Notation of Proxemic Behaviour", *American Anthropologist LXV: 5.*
Hayes, F.C.
1940 "Should We Have a Dictionary of Gestures ?", *Southern Folklore Quartely* 4, 239-45.
1957 "Gestures: A Working Bibliography", *Southern Folklore Quartely* 21, 218-317.
Kleinpaul, Rudolf
1888 *Sprache ohne Wörte* (Leipzig: W. Friedrich).
Kristeva, Julia
1970 *Recherches pour une sémanalyse* (Paris: Le Seuil)
Langages
1968 *Langages* 10: "Pratiques et langages gestuels" (Paris: Didier) [comporte une bibliographie].
Metz, Christian
1968 *Langage gestuel,* Supplément scientifique à la grande encyclopédie Larousse (Paris).
Van Rijnberk, G.
1954 *Le langage par signes chez les moines* (Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen).
Vendryes, Joseph
1950 "Langage oral et langage par gestes", *Journal de psychologie normale et pathologique* (janvier-mars 1950), 7-33.
Voegelin, C.F.
1958 "Sign Language Analysis on One Level or Two ?", *Int. Journal of American Linguistics* 24, 71-77.

IV. *Autres ouvrages cités*

Arnauld, Antoine
1695 *Réflexion sur l'éloquence des prédicateurs* (Paris: Florentin et Delarue).
Gilbert, Balthazar

1713-19 *Jugements des savans sur les auteurs qui ont traité de la rhétorique* (Paris: Jacques Estienne), 3 vol. [Un historique de la rhétorique, depuis Platon jusqu'au XVIIIe s.]

Lamy, Bernard

1676 *La Rhétorique ou l'art de parler* (Paris).

Lausberg, Heinrich

1960 *Handbuch des literarischen Rhetorik* (München: Hüber), 2 vol.

Vossius, Gerard Jean

1566 *Elementa doctrina de tropis et schematibus* (Altenburghi: Gothofredus Richterus).

✦

L'Acte et la Maxime
Satire politique et idéologie chez Henri Rochefort[1]

Né en 1831, mort en 1913, Victor-Henri, marquis de Rochefort-Luçay – qui signait Henri Rochefort – passe aujourd'hui encore pour un des représentants les plus typiques de cette «grande tradition française» du pamphlet, à laquelle on se réfère souvent. Son nom revient sans cesse dans la petite histoire des luttes idéologiques entre 1868 et la Première Guerre mondiale.

Fils de Claude de Rochefort-Luçay, aristocrate ruiné qui fit carrière de vaudevilliste, il avait commencé lui-même sous l'Empire, au *Charivari*, au *Nain Jaune* avec Aurélien Scholl, puis au *Figaro* de Villenessant, une vie besogneuse et agitée, ponctuée de procès et de duels, de chroniqueur satirique et de polémiste.

La «Loi sur la Presse» de 1868, qui supprime l'«autorisation préalable», lui permet de préparer le lancement d'un brûlot politique hebdomadaire. Villemessant, peu soucieux d'accueillir la prose incendiaire de Rochefort au *Figaro* même, devait en fournir le cautionnement. Le premier numéro de *La Lanterne* – cette *Lanterne* «destinée à éclairer les honnêtes gens et à pendre les malfaiteurs» – paraît le 31 mai 1868 sous la forme d'une brochure 10 x 12 à couverture rouge pâle. Les biographes de Rochefort et tous les mémorialistes du temps décrivent complaisamment le succès sans précédent de ce pamphlet, les tirages successifs, la célébrité immédiate et éclatante de son auteur, la colère du pouvoir qui semblait s'attendre à un échec de l'entreprise[2]. Le cavalier-seul de Rochefort qui profite de l'épuisement du régime et ne lui épargne aucun trait, apparaît aux contemporains comme un acte politique littéralement *révolutionnaire*; c'est, dit-on, «la sape destinée à ruiner de fond

---

1 L'Acte et la Maxime. Satire politique et idéologie chez Henri Rochefort. *La Pensée et les Hommes* (Bruxelles), vol. XX, # 11: 1977. pp. 335-46.

2 Le titre choisi par Rochefort pour son brûlot témoigne du souvenir prestigieux d'um pamphlet révolutionnaire, *Le Discours de la Lanterne aux Parisiens* de Camille Desmoulins (an 1). Le modèle du pamphlet conçu comme brochure à parution hebdomadaire d'actualité polémique lui est inspiré par les *Guèpes* et les *Nouvelles guèpes* d'Alphonse Karr (1839-1849, 1853-1854).

en comble la tradition bonapartiste»[3]. Un dictionnaire des lieux-communs, vers 1875, aurait dû indiquer à l'article «Causes de la Chute de l'Empire»: «*La Lanterne* et Sedan»!

Les éloges qui vont à l'audace du combattant de la plume vont également à l'écrivain, au styliste autant qu'à l'homme d'esprit. «Il faut de la bravoure, écrit Flaubert exaspéré, pour oser dire timidement que ce n'est peut-être pas le premier écrivain du siècle». Il est vrai que Flaubert qui fréquente chez la Princesse Mathilde, a des raisons idéologiques qui peuvent expliquer, autant que son sens critique, cette exclamation indignée[4]. Victor Hugo fera au contraire l'éloge vibrant du «hardi sagittaire» venu *in-extremis* en renfort dans sa lutte contre l'homme du Deux-Décembre[5].

Accablé de procès, de saisies et d'amendes, Rochefort est contraint dès août 1868 à s'exiler à Bruxelles où paraît aussitôt le numéro 13. Ce numéro pénètrera en France, ainsi que tous ceux qui vont suivre, par de multiples voies clandestines. Le public de Rochefort se montre en effet insatiable. Quoique le satirique ne fasse qu'exploiter un faisceau de procédés toujours identiques, son succès va grandissant. On se répète les «mots» les plus spirituels, on se repasse clandestinement les numéros introduits en fraude, la police est aux abois. Élu député de Belleville par une coalition républicaine, Rochefort regagne enfin la France en 1869 et interrompt la publication de *La Lanterne* au 77^{e} numéro. Il est devenu un personnage public, martyr de la démocratie et porte-parole tonitruant de l'opposition. Seule l'extrême-gauche socialiste semble à l'époque concevoir quelques réserves sur la solidité et la rigueur politique du personnage. L'assassinat de Victor Noir, la fondation de *la Marseillaise* vont encore contribuer à le mettre à l'avant-plan dans les derniers mois du régime. Il est du gouvernement du Quatre-Septembre, mais quelques imprudences et quelques méchants articles publiés sous la Commune dans le *Mot d'ordre* vont le faire condamner au bagne par les Versaillais: c'est qu'il fait réellement peur aux conservateurs de toutes tendances. Déporté en Nouvelle-Calédonie, il s'évade de Nouméa et poursuit sa carrière de Rocambole politique, se retrouve aux États-Unis puis à Londres où il lance, en juillet 1874, une nouvelle série de *la Lanterne* dirigée cette fois contre le gouvernement de la Défense Nationale et ses séquelles.

---

3 O. Pain, *Rochefort*, 127.

4 *Correspondance*, V, 404.

5 «Rochefort l'archer fier, le hardi sagittaire, / Dont la flèche est au flanc de l'Empire abattu».

De prime face, cette deuxième *Lanterne* ne vaut pas celle de 1868-1870 au plan de la verve satirique, du primesaut, du renouvellement incessant des quelques procédés syllogistiques dont nous voulons rendre compte ici.

Ce nouveau pamphlet périodique cesse de paraître en février 1876. Rochefort est désormais installé dans le rôle d'opposant éternel, de Don Quichotte du combat politique, rôle dont il ne se départira plus. Il poursuit son exil en Suisse, collabore aux *Droits de l'Homme*; puis, amnistié en 1880 à la chute de MacMahon, il fonde à Paris, en 1881, *l'Intransigeant*.

De 1881 à sa mort, Rochefort incarne, avec un talent satirique qui va s'amenuisant, l'incohérence et l'absurdité politiques plastronnantes et absolues. Il est bien resté ce bourgeois libertaire, aristocrate dévoyé et tête faible, imbu de préjugés et girouette tournant à tous les vents, que certains socialistes avaient subodoré dès 1869. Il fait écho de façon biscornue aux déchirements de l'ordre bourgeois en cette fin de siècle. Député en 1885, il siège à l'extrême-gauche. Ses oscillations idéologiques ne le portent pas moins vers une sorte de populisme national et revanchard fortement teinté d'antisémitisme viscéral sur le tard. Il met ses pitreries routinières au service de Boulanger et se retrouve en 1889 en exil à Londres et ce jusqu'en 1895. Le «boulangisme de gauche», sorte de préfiguration du fascisme à la française, trouve en lui son représentant le plus typique. Zo d'Axa disait de lui qu'il «succomb(a) en 1900 d'une crise de militarite aiguë» (*Les Feuilles*, 166).

Il joue un rôle actif dans l'affaire Dreyfus: beau specimen de l'anti-dreyfusisme pathologique, partisant invétéré de tous les bobards les plus suspects relatifs à Clemenceau agent de l'Allemagne, à Henry martyr-du-faux-patriotique, glossateur inlassable de la kyrielle d'autres pièces douteuses du dossier. En 1900, il fonde, avec Drumont, la «Ligue de la Patrie Française». Cette évolution est retracée dans l'excellente monographie que lui consacra Alexandre Zévaès.

⋆

Le succès de la première *Lanterne* peut surprendre aujourd'hui; certaines allusions paraîtraient obscures, quoique de prime abord il y ait dans ces pages un sens du comique, une aisance dans l'invective, une habileté dans l'attaque qui en expliquent assez facilement

la réussite. À coup sûr, ce rôle de «guignol rossant le commissaire» qu'assure Rochefort pendant quarante ans est à lui seul significatif d'un certain «sous-développement» politique du public bourgeois qui lui assure ses triomphes. Notre souci est de démonter les procédés argumentatifs et les postulats idéologiques qui engendrent ce discours censé pétiller de verve et d'esprit.

L'objet que nous nous donnons à examiner dans les pages qui suivent, c'est la collection de *La Lanterne* – première série, celle de 1868-1869 – au demeurant le produit le plus fameux de Rochefort. Il s'agit donc de déterminer quel type de discours est ici donné, quelles unités discursives opèrent dans cette interminable chronique hebdomadaire, quels postulats idéologiques et quel travail sur l'idéologie sont à l'œuvre.

La constatation première, avant tout travail méthodique, serait probablement celle du tohu-bohu. Il semble que Rochefort, en fonction de son projet polémique, se donne la liberté de farcir chaque fascicule de bribes discursives hétérogènes, bons mots, anecdotes, pirouettes, portraits-charges, «réflexions» et maximes diverses, lazzi et invectives, traits injurieux.

C'est même ce que l'auteur dit expressément dès le premier numéro: il «écrira à bâtons rompus, sans méthode fixe». Il revient fréquemment sur cette affirmation: «toutes ces réflexions sont dévidées sans suite et sans plan fait d'avance» (n° 34). Que Rochefort ait voulu donner l'impression du désordre en alternant des procédés d'attaque variés, cela ne fait pas de doute. Mais justement notre propos est de tenter de répéter dans cette rhapsodie humoresque des codes discursifs et d'aborder par là une typologie des écrits de combat.

On n'a jamais précisé la nature exacte des mécanismes satiriques auxquels il doit son succès et son efficacité idéologique objective. Il ne suffit pas, évidemment, de savoir que Rochefort est hostile à l'Empire et, nommément, à tel ou tel de ses personnages officiels; qu'il stigmatise tel ou tel de ses abus. Ce qu'il nous importe de connaître, c'est comment, au nom de quoi, il y est hostile et par quels moyens il prétend faire partager à son public bourgeois, compromis dans une adhésion morose et rechignée au Régime, ses critiques et ses condamnations.

Il y a évidemment chez lui toute une rhétorique du mot, du jeu de mot, du jeu *sur* les mots, un grand nombre d'énoncés dont la fonction est d'articuler une équivoque spéculant sur la polysémie, un «à-peu-près», un calembour.

«La France contient, dit l'*Almanach impérial*, trente-six millions de sujets – sans compter les sujets de mécontentement»: qui ne connaît ce «bon mot» inlassablement répété et repris par des générations de chansonniers, sur lequel s'ouvre la première brochure de *La Lanterne*. On voit de quoi il s'agit: d'un pur et simple jeu sur la polysémie, visant à subvertir une citation de l'adversaire (*contre-discours*) à la remotiver, en la sollicitant dans un sens satirique.

On pourrait faire la fine bouche, trouver ce quasi-calembour un peu facile et s'expliquer mal le succès obstiné de ce trait. On ajoutera, pour comble, que le mot n'est pas de Rochefort: il l'emprunte à un vaudeville qu'il peut croire oublié: *Le Grand Palatin* (1842). Du reste le Vaudeville constitue probablement une sorte de *modèle discursif* dont Rochefort emprunte les recettes et ceci est déjà significatif du niveau de critique politique auquel il peut prétendre.

On relèverait à foison des énoncés construits sur le même mécanisme et tendant au même effet:

> «Nos hommes d'état ont tout pour eux (c'est pourquoi, d'ailleurs, il ne reste rien aux autres)». (n° 1)
>
> «Pour un orateur aussi lourd, M. de Bonnechose me paraît avoir agi légèrement...» (n° 1)
>
> «Cet homme-là chasse tant et tant qu'il finira par chasser la dynastie». (n° 74)
>
> «Cet homme qui s'est créé lui-même – ce qui est sa plus vilaine action – ...»
> (série II, n° 2).

(On devine que dans les deux citations qui précèdent, il est question de l'Homme du Deux-Décembre).

Tout ceci ne va pas loin et, par définition, ces mots d'esprit entrelardés dans le texte ne peuvent suffire à remplir les soixante pages hebdomadaires des soixante-quatorze fascicules. Au reste, à y regarder de près, sans aller jusqu'au relevé statistique, les «bons mots» de ce type ne sont pas tellement nombreux; on n'en relèverait qu'un ou deux par numéro.

Il faut croire donc que l'«effet Rochefort» est ailleurs, quoique l'efficacité sociale du calembour soit probablement déterminante; le «mot», par sa tension et sa brièveté, est éminemment *transmissible*, il fait en quelques heures le tour de Paris et de la province, il crée autour de *La Lanterne* un écho, un réseau de complicité intense qui excède de toute évidence la transmission du texte imprimé. Mais dans l'économie de celui-ci, il n'a qu'une fonction accessoire.

Une étude stylistique des tropes et des figures dominants n'apporterait rien non plus de très frappant. La langue de Rochefort est correcte, conventionnellement «littéraire» et expressive, mais aucune attention particulière n'est donnée au langage comme tel. Le lieu où opère Rochefort est le niveau *enthymématique* du discours, non celui des écarts phoniques ou sémantiques. Le talent du conteur d'anecdotes n'a rien non plus qui retienne l'attention.

Indiquons simplement avant de passer à l'étude de l'argumentation qu'outre les jeux phoniques, un des procédés à répétition serait l'*autonomase épigrammatique*. Napoléon III, par exemple, est désigné par un inépuisable répertoire de périphrases ironiques. Ce sera «l'homme du Coup d'État», «le conspirateur de Strasbourg», «le carbonaro cacochyme», «le héros du Deux-Décembre», «l'auteur de l'*Extinction du paupérisme*»...

On relèverait encore une série de citations perverties, remotivées («il ne croit pas si bien dire...») de passages antiphrastiques ou colorés de sentiments contraires à ceux que l'auteur est censé éprouver, de pointes allusives, de paralogismes voulus, ou à l'occasion plus directement, d'exclamations vengeresses, de proclamations vigoureuses et cocoriquantes du bon droit.

⋆

Le mot d'esprit, fruit d'un certain cocasse langagier, d'un bonheur de l'équivoque, n'est donc pas, au contraire d'une opinion répandue, le trait dominant ni même un trait important du système satirique de Rochefort. Ce que révèle l'analyse et qui me paraît du reste beaucoup plus intéressant, c'est un *comique du raisonnement*, une série articulée et relativement simple de raisonnemenets *biaisés*, toujours semblables dans leur structure générale et appliqués inlassalement aux contenus les plus divers.

Les écrits de Rochefort offrent donc ce trait d'être, en dernier ressort, centrés essentiellement sur une argumentation d'un type particulier. Il est un des rares satiriques que nous ayons examinés à faire du comique de raisonnement le ressort presque unique (et sans cesse retendu) de toute sa polémique.

C'est au point que l'on peut dire que ce qui passe pour verve, fantaisie, entrain se ramène en fait très vite pour l'observateur à une poignée de patrons dialectiques élémentaires, appliqués mécaniquement et obstinément à l'actualité anecdotique de l'Empire finissant, actualité qui sert de matériau primaire.

Ce qui frappe c'est, on va le voir, le très petit nombre de procédés de critique satirique, se ramenant en fait à un unique principe de distorsion. Ces raisonnements ne portent que sur la manière d'articuler un *phénomène* et sa *règle*, une pratique de l'adversaire et la maxime apparente qui semble la régir. (Nous n'ignorons pas ce qu'il y a de pervers à ramener à une poignée de mécanismes quasi-algébriques des bagatelles dont le primesaut apparent est le principal mérite. Mais il appartient évidemment à l'analyse idéologique de transcender l'apparence du phénomène. Nous voudrions rapporter, en effet, ces procédés de base et leurs variantes à une critique qui pourrait rendre compte du lieu idéologique où se situe le discours de Rochefort).

⋆

Le point de départ, le matériau sur lequel travaille le discours est, toujours ou presque, un fait-divers, un écho politico-mondain duquel, dans un premier mouvement, on induit ou on extrapole la maxime générale qui semble régir et légitimer l'acte particulier qu'on évoque.

Qu'est-ce à dire? Que le discours présuppose que tout événement social peut et doit être lu comme l'actualisation d'une maxime générale, d'une proposition déontique relativement abstraite, d'une règle de conduite dont le champ d'application est celui du «monde moral» conçu dans sa plus grande extension.

Tout acte suppose une règle et cette loi n'admet pas d'exception. En outre, l'ensemble de ces règles s'articule dans une totalité cohérente qui fait de la pratique politique un lieu particulier d'application d'axiomes de conduite régis par la *règle de justice* au sens aristotélicien, c'est-à-dire par le lieu commun pragmatique selon lequel «il faut traiter de façon identique des phénomènes essentiellement semblables».

Une hypothèse de départ apparaît ici: pour Rochefort, le légitimité dans l'exercice du pouvoir se mesure à la cohérence et à la constance des actes qui en émanent.

Rappelons ici le rapprochement que nous avons opéré ailleurs entre la théorie des enthymèmes dans la *Topique* d'Aristote, les recherches récentes sur la présupposition en linguistique et l'ensemble des procédés issus du marxisme, et notamment de Karl Mannheim, en matière de critique des idéologies.

Voici donc en première analyse en quoi va consister le développement satirique du texte: si tout acte du régime est régi par une maxime politique tenue pour constante et générale, s'il est permis d'extraire la règle de la pratique, il suffit alors de faire apparaître que a) cette règle est intrinsèquement absurde; b) qu'elle entre en conflit avec une autre règle implicite ou avec une pratique concomitante; ou encore c) que des pratiques analogues dans leur principe sont régies selon les cas par des règles antinomiques. Ainsi montrera-t-on le régime bonapartiste comme un univers carnavalesque, scandaleux en regard d'un *bon sens* universel, un monde à l'envers, perversement *indécidable* dans ses pratiques et ses lois.

Il s'agit toujours d'un déplacement ironique de l'interprétation courante du monde. Au lieu de dire que le gouvernement contredit ses principes (qui seraient aussi ceux de tout Gouvernement), on feindra de le montrer conséquent avec un système implicite de règles burlesques ou scandaleuses ou appliquant imprévisiblement des règles contradictoires. Ce qui nous renvoie à l'hypothèse première que tout acte, ou plus généralement toute pratique est soustendue par une maxime idéologique en quoi son sens s'épuise et où elle se légitime.

Premier cas: (Ex' ▸ m^x. Ex" ▸ $\hat{m}^x$)

Deux phénomènes analogues – simultanés ou tout comme – se trouvent traités, du fait du régime, de façon contradictoire:

Exemple: Si je fais du chantage à M. de Rotschild, je tombe sous le coup de la loi qui punit la menace sous condition (*C. Pénal,* 305-308). Mais: Si le gouvernement menace de supprimer mon journal au cas où je ne réviserais pas ma ligne politique, il faut tenir cette attitude pour une même et punissable «menace sous condition». Or, il se fait que ce n'est pas le régime mais le journaliste, s'il se plaint, que les Cours vont condamner. Ainsi dans les *mêmes* cas pratiques se trouvent appliqués m^x et $\hat{m}^x$ (non pas seulement une autre maxime, mais la maxime diamétralement opposée) selon que le sujet de l'action est un quidam ou le Pouvoir.

L'appel implicite à la règle de justice tel que nous venons de le montrer fonde évidemment *toute* diatribe. La difficulté d'application de cette règle consiste – faut-il le dire! – à élucider ce qu'on entend par cas *semblables*. La stratégie de Rochefort se borne à postuler l'homogénéité morale de l'activité humaine et elle trouve là son efficacité évidente en même temps qu'elle se cantonne dans une très pauvre et très élémentaire critique politique, ceci étant la rançon de cela. On voit déjà en quoi consiste *l'anarchisme* de Rochefort par méconception du fait politique même.

Le déni de la règle de justice va se retrouver dans un grand nombre d'énoncés de même structure logique que l'exemple qui précède:

> Les usuriers passent en police correctionnelle quand ils s'appellent Gobseck et quand ils s'appellent Jecker, ils sont criblés d'honneurs et de décorations.
>
> Si une dame se fait annoncer dans un salon sous le titre de la vicomtesse de Tombouctou et qu'elle se nomme en réalité Nichette Picotin, elle tombe immédiatement sous le coup de la loi qui punit le port illégal des titres de noblesse». [... sans doute. Et M. *de* Maupas, de qui tient-il le nom qu'il s'est attribué?] (n° 2).

Ainsi, de fascicule en fascicule, toutes sortes de faiseuses d'anges, escrocs, banqueroutiers, se trouvent, à la faveur de ce mouvement d'analogie pratique, comparés à divers membres du gouvernement et de la famille impériale. Bien entendu, nous n'insinuons pas que Rochefort ait tort de relever ces décalages ni n'exigeons du polémiste une théorie en forme de l'État et des rapports de pouvoir, mais justement ce que nous voyons chez lui c'est une incapacité à ironiser ou satiriser le Pouvoir politique comme tel et une tendance corrélative, d'où il tire sa drôlerie un peu courte, à moraliser le fait politique en partant d'une conception selon quoi la morale se ramène à reconstituer des réseaux d'identité, à postuler l'identité qualitative des êtres et de leurs actes, une homogénéité idéale qui ferait de la société une addition de monades et non le lieu de tensions et de luttes. Ce que l'Empire met surtout à la torture, c'est le bon sens!

Deuxième cas: (Ex ▸ m^x. Ē x̂ ▸ m^x)!

Par renversement du précédent, il consiste à constater que l'adversaire traite cette fois de la même façon des phénomènes opposés.

Exemple: [La modalité d'expression prend ici la forme d'une prosopopée de l'Adversaire]

> Comment! vous avez le toupet de faire des choses légales et de vous livrer à des souscriptions permises! Sachez que sous ce régime protecteur, nous n'autorisons que ce qui est criminel; mais si vous vous mettez à vous conformer aux prescriptions du Code, tremblez! les mois de prisons les plus nombreux vous attendent. (n° 26)
>
> Ordinairement, en fait de coups et blessures, ceux qui les donnaient étaient seuls poursuivis; depuis le Deux-Décembre, ce sont ceux qui les reçoivent qui trouvent le moyen d'être condamnés. (n° 27)

C'est ici une thèse que l'infortuné Rochefort est en droit de s'appliquer régulièrement à lui-même: *La Lanterne* est saisie, il proteste, c'est lui qui se fait condamner, tandis que les criminels reçoivent la Croix d'honneur.

Le troisième procédé aboutit sous une forme condensée à des exclamations paradoxales où le pamphlétaire feint de s'incliner devant la «logique» adverse, types d'antiphrase dont il serait aisé de reconstituer les présupposés:

> Quand on parle de guerre prochaine, c'est que la paix est assurée pour longtemps. (n° 6)
>
> Aujourd'hui, le premier devoir d'une Française est de naître en Angleterre de parents écossais. (n° 2)
>
> Il a été étranglé: il faut qu'il soit puni. Rien de plus juste. (n° 11)

Quatrième cas: (Ex' ▸ m^x) ▸ ?fx"

D'un acte du régime ou de ses partisans, Rochefort extrait la maxime qui le régit et, *par fiction*, applique celle-ci à un événement imaginaire dans un tout autre domaine, événement ressenti par le lecteur comme immédiatement absurde, l'intuition du scandale permettant l'économie d'une démonstration.

Exemple: Rochefort apprend que l'opposition parlementaire vient de faire des représentations respectueuses à l'Empereur qui viole sa propre constitution:

> C'est absolument comme si un banquier, apprenant que son caissier est parti pour l'Amérique en emportant huit cent mille francs, lui écrivait une lettre en le priant de les lui rapporter. (n° 73)

Autre exemple:

> Si un monsieur m'arrête à minuit et quart sous le péristyle de la Bourse, en me forçant à lui donner mon porte-monnaie, et en me menaçant de mort si je ne lui jure pas de garder le silence le plus complet sur cette agression, je lui promets tout ce qu'il veut, et une fois libre, je vais le dénoncer au commissaire de police. Le serment préalable est simplement un traquenard du même genre. (n° 75)

Ce qui retient l'attention dans les exemples qui précèdent du point de vue de la rhétorique générale, c'est l'usage qui est fait d'une *fiction* narrative pour induire par transposition le jugement adéquat qu'il faut appliquer à un fait réel. Ce type de raisonnement est extrêmement fréquent dans des textes persuasifs de tous ordres. Les anciens traités de rhétorique n'en font guère état et, selon une conception étroite de la persuasion logique, on ne peut qu'éprouver un malaise à voir l'imaginaire servir à juger de faits avérés. La transposition produite par Rochefort se trouve jusfifiée dans la conception qu'il a de l'homogénéité des pratiques sociales; sans cesse les actes de Napoléon III se trouvent imputés par fiction à un quelconque quidam: le scandale qui en découle doit suffire à persuader le lecteur.

Une variante du quatrième cas consiste à *maximaliser* de façon burlesque l'anecdote de départ, après avoir extrapolé la règle du phénomène, autrement dit à en exagérer hyperboliquement les traits constituants, à pousser à ses ultimes «applications» la maxime apparente qui règle la conduite de l'adversaire. Au lieu que la fiction résulte d'une transposition, comme dans le cas qui précède, elle se situe dans une *maximalisation* de la maxime (s'il est permis de parler ainsi), censée applicable dans ses dernières conséquences. La réfutation implicite de la conduite de l'adversaire peut être rapprochée du mécanisme intuitif classique appelé *autophagie*[6].

Exemple: 1) anecdote de départ: un prêtre à la mode, l'Abbé Bauer, est rapporté avoir prononcé un sermon dans une soirée mondaine. C'est le dernier cri!

---

6 Modalité de la réfutation où je démontre qu'une attitude est mauvaise dans son principe si les conséquences qu'on peut en tirer aboutissent à une situation absurde ou inacceptable.

2) maxime présupposée: on pourrait la formuler de la manière suivante, mais il est clair qu'elle reste implicite dans le discours de Rochefort: «Rien n'est plus indiqué pour un prêtre que de combiner propagation de la foi et activités mondaines».

3) application maximale suggérée:

> «Si j'étais l'abbé Bauer, au prochain bal de l'Ambassade d'Autriche ou de Russie, j'apporterais un moribond sous mon bras et je lui donnerais l'extrême-onction entre deux contredanses» (n° 1)

On voit que les mêmes mécanismes sont d'application: appel à la règle de justice et ignorance ironique des conditions et des limites de pertinence d'une règle. Le mouvement s'articule sur un «c'est comme si...» qui néglige plaisamment les contre-indications possibles de la règle invoquée.

Autre exemple: On a fait saisir *La Lanterne* mais on se refuse à lui en donner les motifs. Rochefort imagine le cas d'un condamné à mort: – «Vous allez être fusillé, lui dit d'un air fin le chef du jury; mais nous ne voulons pas vous dire pourquoi». (n° 3)

À supposer même que la règle invoquée par Rochefort soit peu ou prou celle qui détermine réellement son adversaire, encore faut-il qu'elle n'admette aucune exception – par exemple le cas où l'actant et l'objet ne sont qu'une seule et même personne:

> Cet homme a tellement l'instinct de la conspiration qu'il s'amuse à proclamer des constitutions uniquement pour se donner le plaisir de les renverser. Si le héros de Strasbourg n'était pas dans un état de santé aussi précaire, nous l'aurions déjà vu marcher sur les Tuileries et proclamer sa propre déchéance. (n° 72)[7]

7 Ou encore: Le gouvernement vient d'autoriser l'apparition de journaux politiques, mais il les frappe d'un droit de timbre de cinq centimes par exemplaire. Cette façon de monnayer les attaques auxquelles on s'expose amuse Rochefort qui imagine un dialogue entre deux individus: «Monsieur, je brûle du désir de vous appeler en public goîtreux, hydrocéphale et même veau à deux têtes. Combien ces épithètes réunies me coûteront-elles? Monsieur, vous en auriez eu l'année dernière pour trente francs par jour. Mais j'ai baissé un peu mes prix. Ce ne sera plus que vingt-cinq francs». (n° 1)

On pourrait multiplier – mais à quoi bon! – les variations possibles de ces jeux ironiques par appel à une imperturbable logique des semblables.

Une dernière variante formelle: Rochefort peut s'appuyer sur une thèse explicitement formulée par l'adversaire pour en tirer tout un développement vaudevillesque. Un sénateur s'est exclamé à la tribune:

> Quelle jeune fille française oserait donner sa main à un homme qui refuserait le service dans la garde nationale mobile?

Voilà un excellent argument de comédie: Rochefort met en présence une midinette et un millionnaire: «Sortez, monsieur, s'exclame la petite, nous ne pourrons être l'un à l'autre. J'aime mieux tailler des bavolets toute ma vie que de porter le nom d'un homme qui n'est pas de la garde nationale mobile...»

Autre exemple:

Un ministre proclame que tous les opposants au Second Empire ne sont que bagnards et repris de justice. Excellente occasion d'interpoler un «portrait-parlé» dont se servait la police de la Sûreté en ces temps antérieurs à l'anthropométrie. Ce sera celui de Victor Hugo:

> Ce forçat très-connu a des façons particulières de travailler. Ses anciens compagnons de chaîne se trompent rarement à la vue d'un de ses ouvrages. Il suffit de leur montrer une serrure forcée d'une certaine manière pour qu'ils s'écrient sans hésiter: 'Cette besogne-là a été faite par Victor Hugo!' Il porte comme signe distinctif le mot *Châtiments*, gravé à la poudre sur le bras gauche ce qui, s'il voulait s'évader de nouveau, ne lui permettrait pas de se soustraire longtemps aux investigations de la police. (n° 41)

Cinquième cas:

Une composante chronologique peut 'venir modifier le premier cas envisagé: un événement se produit, j'en tire une règle mais, dès que je prétends appliquer cette règle à un

concours de circonstances analogues, je découvre à mon grand dommage que, cette fois, la règle opposée était d'application. La pratique d'une maxime se heurte donc à ce qui est donné pour un revirement illogique de l'adversaire au pouvoir.

Exemple: M. Sée, professeur de médecine, est pris à parti violemment par un sénateur. Or c'est le gouvernement qui a nommé M. Sée, faisant ainsi à ses étudiants le devoir de le respecter et de le défendre:

> On attaque notre professeur que le gouvernement nous enjoint d'aimer. C'est évidemment à nous qu'il appartient de le défendre. Et voilà que le jour où ils s'avisent de remplir ce devoir prescrit par tous les règlements ils rencontrent des sergents de ville qui les assomment.

(Tout le passage souligne la discordance entre la maxime générale – «prescrit», «règlement», «devoir» – et le fait brutal: pour la satire de Rochefort, la violence est d'abord *illogique*).

C'est ici qu'on peut parler de principe d'indécision et de vision carnavalesque du monde, thèmes qui nous semblent les deux grandes composantes de la satire discursive: si je suis la règle, j'ai tort; si je la transgresse, j'ai encore tort, c'est ce qu'on pourrait nommer le *dilemme satirique*:

> Les étudiants se demandent si pour être bien vus du pouvoir ils n'auraient pas mieux fait de jeter des pommes cuites à leur professeur, acte qui, il faut bien le leur persuader, les eût fait assommer par les mêmes sergents de ville. (n° 1)

On voit ici comment le dilemme, «figure» si fréquente, loin d'être un ornement ou une modalité du discours chez Rochefort, est inscrit dans la nature même de sa critique politique.

Sixième cas: Appel à une pratique tierce.

Dans ce dernier cas, l'anecdote de départ est une tierce pratique, c'est-à-dire simplement une information extérieure à l'Empire français, information qui va servir de terme de comparaison.

Exemple: Le Hospodar du Monténégro demande qu'on diminue de moitié sa liste civile: «le monstre! Faut-il être monténégrin pour avoir des idées aussi ridicules». (n° 1)

Autre exemple: Un député belge a reçu un pot de vin: «Cent mille francs, c'est bien peu! En France, cet homme-là avait un coup superbe à faire... (n° 2)[8]

La pratique étrangère est jugée (et condamnée ou réprouvée) à partir des codes éthiques apparents de l'Empire. Ici encore le ressort satirique est appuyé sur le postulat de l'universalité des valeurs poltiques.

On peut sans doute critiquer de diverses manières les regroupements que nous avons opérés. Notre but était de faire voir comment la satire chez Rochefort consiste à articuler dans un esprit essentialiste et de façon comique les Actes et les Maximes, comment ses écrits trouvent dans ces quelques procédés leur efficacité comique constante et leurs limites critiques. Certes, le propre du Satirique est d'être un «redoutable simplificateur», mais sa critique reste ici embryonnaire et même confusionnelle – même sur le mode plaisant il n'y a pas d'analyse de ces contradictions, pas de dépassement du niveau où le mal, le scandale se situent dans l'incohérence. Cette obstination est à la fois son mérite et sa faiblesse.

Il arrive quelques fois que Rochefort fasse appel à des procédés d'attaque plus subtils, plus dialectiques. En voici un exemple. Il relève une affirmation du régime: «le gouvernement se libéralisera quand les anciens partis auront désarmé». Imaginons la condition réalisée: les «anciens partis» désarment; voilà le gouvernement obligé de se libéraliser! Tout indique qu'il ne pourrait s'y résoudre. Le gouvernement a donc grand besoin des «anciens partis», tant qu'ils s'obstinent dans une opposition toute verbale. Il importe alors de renverser la proposition de départ; ça donne ceci: «Le gouvernement a besoin des anciens partis pour ne pas se libéraliser».

---

8 Autres exemples, tirés des faits et gestes de l'Empereur de Chine (n° 2), de la vie politique en Serbie (n° 4), du harem de l'Emir de Boukharie (n° 9)...

Ici, Rochefort paraît dépasser (par hasard?) le niveau où il se cantonne; à travers les plaisants sophismes qu'il propose, il peut faire apparaître la complicité objective de l'opposition respectueuse et (mais peut-être ne le sent-il pas) l'ambiguïté de sa propre attitude face au régime. Cet art de retourner la thèse adverse fait preuve d'une capacité transformationnelle qui n'est pas fréquente chez lui. Si on veut s'interroger sur ce que peut signifier la «force d'un argument», on voit dans le cas présent une dynamique du dévoilement dont d'autres passages ne font pas du tout preuve.

En tentant d'examiner les règles qui engendrent les écrits de Rochefort, nous avons été conduits à faire apparaître certains présupposés idéologiques qui nous paraissent significatifs du niveau où la bourgeoisie de 1868 peut situer le combat politique. Si drôles que soient les diatribes de Rochefort, il est vrai aussi qu'il vit dans un monde où n'existent que des *individus* et des *règles universelles*, que ceci semble même la condition artificielle qui s'impose à lui pour une polémique efficace. Si Rochefort, en 1870, passe pour un redoutable républicain rouge, il est permis de prévoir dans la simplesse de sa satire, les oscillations idéologiques qui vont en vingt ans le déporter vers des positions explicitement à droite. En surface, ses écrits, antibonapartistes, peuvent sembler issus d'un démocrate conséquent mais, après tout, la maxime implicite qui fonde souvent ses attaques contre Bonaparte, Maupas, est que ces Messieurs étaient de descendance illégitime, que le pouvoir qu'ils usurpent n'est pas garanti par la pureté du Sang. Autrement dit, les présupposés de son «système» axiologique sont ceux d'un aristocrate, et c'est ce qui gêne fort, à gauche, certains de ses partisans de 1868.

Nous croyons avoir pu suggérer que c'est toute l'idéologie de Rochefort, dès *La Lanterne*, qui est attaquable, a-dialectique, déterminée par une scotomisation, une *dénégation* du fait politique et qu'à partir de là, le député de Belleville en 1868 fondateur de la «Ligue des Patriotes» en 1900, a sans doute, au contraire de l'opinion de ses contemporains, été fidèle obstinément à lui-même.

✦

RÉFÉRENCES:

A. Publications de l'auteur:

La Lanterne [1ère série]; Paris-Bruxelles, 1868-1869.
La Lanterne [2e série]; Bruxelles-Genève, 1874-1876.
Napoléon Dernier, les «Lanternes» de l'Empire; Paris, Librairie anticléricale, [1880-1881]; 3 vol. in 8°
[réimpression de la 1ère série].

B. Modèles du pamphlet:

DESMOULINS, Camille, *Discours de la Lanterne aux Parisiens*; Paris, Garnéry, an I; 16°. 67 p.
KARR, Alphonse, *Les guèpes;* Bruxelles, 1839-1849; 8 vol. in 8°.
KARR, Alphonse, *Nouvelles guèpes;* Paris, 1853-1854; 5 vol. in 32.
C. *Sur l'auteur*:
PAIN, Olivier, *Henri Rochefort,* Paris-Nouméa-Genève; Paris, Périnet, s.d., 12°, 678 p.
ROUBAUD, Noële, *Henri Rochefort intime;* Paris, Nouvelles Éditions latines, 1954; un vol. in-16.
WILLIAMS, Roger L., *Le prince des polémistes*. *Henri Rochefort*; Paris, Trévise, 1970: 8°, 331 p.
ZÉVAÈS, Alexandre, *Henri Rochefort, le pamphlétaire*; Paris, France-Empire. 1946, un vol. in-16.

✦

TROIS ESSAIS SUR LE DISCOURS SOCIAL EN L'AN 1889

On est toujours le disciple de quelqu'un, ou: Le mystère du pousse-au-crime[1]

Hercule Poirot quitte la scène, dans un roman posthume *Curtain* (1975) qu'Agatha Christie avait réservé à la publication depuis plus de trente ans afin de commémorer le *post-mortem* de son œuvre de fiction criminelle. L'illustre romancière anglaise y pousse la coquetterie jusqu'à traiter d'un cas de figure inouï dans les canons du genre policier, à pratiquer une transgression plaisante de ses axiomes, à construire une intrigue paradoxale où les règles sont bafouées sans que l'intérêt ne s'amoindrisse, bien au contraire.

Il s'agit du cas du *pousse-au-crime*: d'un «criminel» (il faut des guillemets) d'un genre très particulier, homme sympathique, affable et intelligent qui n'a jamais tué personne: c'est dans son entourage que des crimes se commettent... Par une influence malsaine qui émane de lui, les gens qu'il côtoie commettent des crimes qu'il leur suggère de façon subliminale. Lui, si aux yeux de Poirot il a bien une douzaine de meurtres sur la conscience, reste *légalement* innocent. D'où la tactique du détective belge, qui sera d'amener (premier paradoxe) ce traître d'un genre nouveau à se découvrir, c'est-à-dire à commettre, sans intermédiaire cette fois, un meurtre. Ce meurtre que Poirot va devoir le pousser à commettre (deuxième paradoxe), il faut en toute justice que ce soit sur Poirot, victime propitiatoire, qu'il soit commis (troisième paradoxe). Ayant pu anticiper sur la conduite du meurtrier et rédiger un document posthume décrivant le crime (quatrième paradoxe), Poirot se laisse assassiner pour que triomphe la justice et son fidèle Hastings découvre le testament judiciaire révélateur. Poirot posthume reste un justicier: le mort saisit le vif (cinquième et dernier paradoxe).

Ce roman posthume est certainement le plus subtil tour de force d'Agatha Christie – elle-même, en le réservant pour la postérité, a escompté cet éloge. Le roman joue remarquablement sur la médiation romanesque (appliquée à un cas d'espèce), sur l'interaction du réel, du fictionnel et du conjectural.

C'est de ces interactions que nous voudrions aussi parler en prenant pour héros PAUL BOURGET à qui, certes, la postérité a été dure, mais qui a joui de 1880 à 1930 d'une

1 Paru dans *Littérature*, Paris, n° 49, février 1983.

réputation littéraire mondiale égale à celles de France et de Zola. D'abord, parce que Bourget a traité à trois reprises dans son œuvre romanesque ce mystère du pousse-au-crime qu'Agatha Christie croyait peut-être non divulgué encore. Mais surtout parce que le récit, anecdotique mais rigoureux, que nous allons proposer de la vie et de l'œuvre de l'auteur du *Disciple* permet d'ouvrir un débat essentiel: celui du rapport entre les belles-lettres et le discours social (la production de la croyance) dans sa totalité; du rapport – aussi – entre la fiction et l'histoire «vraie» telles qu'*identiquement* une société les construit; du rapport entre le discours vraisemblable et le discours rapporté ou référentiel. À cet égard, le récit qu'on va lire fonctionne à la manière d'une parabole, c'est-à-dire, «littéralement et dans tous les sens».

Frais émoulu de sa province, le jeune Bourget monte à Paris dans l'espoir de s'imposer dans les belles-lettres; ce sont d'abord les années besogneuses et presque misérables d'un journaliste et conteur obscur (il publie son premier récit en 1872), d'un Rastignac comme il y en a tant, qui va se choisir pour Vautrin l'éminent idéologue du positivisme athée, le Spencer français, Hippolyte Taine, alors au sommet de sa renommée[2]. Bourget, disciple de Taine, vend son âme au déterminisme athée et au pessimisme: la mode idéologique y oblige. Un Rastignac? C'est ce que Jules Lemaître voit dans ce futur académicien qu'un «goût inné» porte, dit-il «vers la vie qu'on mène aux alentours de l'Arc de Triomphe et vers les âmes et les corps des femmes qui y habitent»[3]. On n'est pas plus aimable. Mais que ne voit-il aussi que Paul Bourget souffre de sa propre ambition mondaine d'homme de lettres moderniste. Certes, l'alternative eût été de devenir «professeur dans quelque morne et triste ville de province»[4]: toute sa jeunesse, Bourget s'efforcera de conjurer ce destin-là. Puisque du côté du naturalisme les places sont prises, reste à Bourget la psychologie, marquée du sceau matérialiste de Taine, de Spencer, de Schopenhauer: Bourget sera «pessimiste», donc «moderne». Cependant il souffre, dis-je; son âme profondément conservatrice regimbe devant ce rôle démoralisateur qui, jusqu'en 1889, lui apporte la renommée. Aussi va-t-il successivement, dans trois romans, raconter une même histoire: celle d'un esprit «satanique»

---

2 Les données biogoraphiques sont empruntées à A. Feuillerat, *Paul Bourget*. Paris:Plon, 1937. On cite de Paul Bourget, *le Disciple*. Paris: Lemerre, 1889.

3 Jules Lemaître, cité dans les *Études*, mai 1889, p. 68.

4 Feuillerat, *op. cit.,* p.29.

qui jette dans la haute société un jeune homme d'origine modeste, vite perverti, lequel finit par commettre un meurtre.

Voici d'abord l'embryon de ce roman du pousse-au-crime dans *la Passion d'Armand Cornelis* (1877-1878): Adrien Six fait sur le jeune Armand l'«expérience» de le lancer dans la société chic, jusqu'à ce qu'un enchaînement prévisible de circonstances lui fasse assassiner Madame de Sormani. Ce premier roman reste à l'état de manuscrit, mais il n'est pas impossible d'y lire déjà le grand reproche que Bourget adresse à sono père spirituel, Taine: tu m'as lancé dans le beau monde avec pour bagage tes désespérantes doctrines et tu crois être quitte avec moi: n'es-tu pas le seul responsable des «crimes» que je pourrais commettre? Curieux Œdipe: le Fils détourne sur le Père la responsabilité d'un Meurtre. Par trois fois, Bourget procédera ainsi à l'assassinat symbolique de Taine: avec *Armand Cornélis* en 1877-1878; en 1886 avec *André Cornélis*; en 1889 avec *le Disciple*. Mais n'anticipons pas, car bien des vicissitudes viendront perturber ce trop élémentaire complexe littéraire. (Remarquons en passant que Bourget ne veut pas changer les noms: Armand Cornélis devient André Cornélis et l'Adrien Six de 1877 devient l'Adrien Sixte du *Disciple* – toujours figure éponyme du matérialisme athée...)

Le second roman, *André Cornélis*, s'ouvre sur le discours social et montre les façons naïves dont bien des romanciers fin-de-siècle prétendent s'emparer du Réel (celui des journaux et de la *Gazette des tribunaux*) pour le transposer en des romans, symboles ambigus d'une société «décadente» et synecdoque d'un monde «détraqué». Le second roman de notre liste est en effet inspiré d'une affaire judiciaire à scandale: l'Affaire Peltzer plaidée en 1882 aux Assises de Bruxelles, affaire dont les circonstances mystérieuses émouvront l'opinion européenne, et dont Cesare Lombroso tirera une thèse de criminologie, G. Harry, un volume de reportage, Edmond Picard, une nouvelle et Paul Bourget, un roman. Voici l'affaire, non telle que nécessairement elle a eu lieu, mais du moins telle que le discours social du temps y projeta son vraisemblable très particulier. L'avocat anversois Armand Peltzer était l'amant de M^{me} Bernays, femme d'un confrère. Ce mari était encombrant. Armand qui disposait, dit-on, d'une influence quasi hypnotique sur son frère cadet, Léon Peltzer, finit par convaincre celui-ci (qui n'avait aucun intérêt direct dans cette affaire) à liquider le mari de la maîtresse de son frère. Edmond Picard plaida brillamment pour Armand Peltzer, lequel fut cependant condamné à mort avec son cadet par les jurés de Bruxelles, âmes peu romanesques. Le voici bien une fois encore, le mystère du Pousse-au-crime: Bourget, subjugué, écrit alors son

second roman en transformant l'affaire en drame shakespearien: le Peltzer romanesque n'a pas été condamné, il a épousé sa maîtresse; il a eu un *fils* qui, à l'âge adulte, refait l'enquête et se persuade de la culpabilité de son père. On voit que l'Œdipe de Bourget croît et multiplie, mais le noyau paradigmatique du récit est resté identique.

Dans l'entre-temps, Bourget n'écrit pas que des romans, mais aussi des essais, des «physiologies», des études et portraits, des «pastels»; sa réputation de pessimiste mondain grandit. Elle grandit à tel point qu'un jour le romancier à la mode se retrouve avec un... disciple (ou plusieurs, mais de celui-ci l'histoire se souviendra). Henri Chambige, fils d'un notaire de Constantine, vient en 1886 faire son droit à Paris; disciple de Taine et de Spencer, auteur d'un décadent recueil, *Dispersion infinitésimale de l'âme*, Chambige subit l'influence de Bourget qu'il fréquente. C'est surtout, semble-t-il, le roman d'*André Cornélis*, avec son histoire de pousse-au-crime névrosé et déliquescent qui a frappé l'esprit du jeune «esthète» algérien: il avoue dans une lettre intime à Paul Bourget être sorti «tremblant de la lecture de ce livre»[5].

Là-dessus le jeune provincial agnostique retourne en Algérie, devient l'amant d'une mère de famille, Madeleine Grille et, pour voir, par cynisme blasé, dit la rumeur, propose à cette femme amoureuse un *pacte de suicide* sa maîtresse consentante... et se rate (ici, ricanements des journalistes sceptiques). La presse mondiale s'empare de cette histoire: est-ce un criminel décadent, est-ce une pure et noble histoire passionnelle? On en débat de New York à Vienne, de Paris à Londres. Et puis disent les «esthètes», si pacte de suicide il y avait, quelle bêtise de se rater; moi je ne me raterais pas, etc. Le procès a lieu en octobre-novembre 1888: le jury de Constantine, pas plus romanesque que celui de Bruxelles en 1882, condamne Chambige aux travaux forcés. Ici, développement étonnant, dû sans nul doute à l'effet mondial du récit de presse, intervient Sadi Carnot, président de la République qui, usant de son pouvoir discrétionnaire, commue les travaux forcés en simple réclusion. On s'indigne à Constantine, mais on applaudit en général à Paris, cette mesure hors du commun. Bourget,

---

5 Feuillerat, *op.cit.*, p.140. Sur l'affaire Chambige et la presse, on verra les longs comptes rendus du *Temps*, 8, 10, 11 novembre, avec l'autobiographie de Chambige écrite en prison. On trouvera tous les documents de l'affaire Chambige, y compris le réquisitoire et les plaidoiries dans la revue *La Vie moderne*, 1889, pp. 107 et suiv. Quant à la lettre de Chambige à Bourget, elle est publiée en fac-similé dans *l'Indépendance belge* du 1er janvier 1889, supplément, p. 1, -- mais qui donc sinon Bourget a procuré ce document au journal bruxellois?

quant à lui, doit se trouver dans un état d'esprit bizarre: si Chambige est un premier pousse-au-crime vis-à-vis de Madeleine Grille, il est trop clair que Bourget en est un second vis-à-vis de son «disciple» Chambige dont il a encouragé les théories sceptiques et immorales. Que la responsabilité morale de Paul Bourget fut engagée à titre de pousse-au-crime, c'est ce qu'à mots couverts l'avocat général avait établi et dénoncé: Chambige, déclarait-il, s'était lié à Paris «avec des écrivains dont quelques-uns avaient déjà conquis la renommée», écrivains qui se complaisent dans une «littérature malsaine, négation de tous les principes de la morale»[6].

Bourget choisit de se disculper et de refaire tomber toute l'affaire sur son bouc émissaire favori, Taine, devenu cause médiatrice de tous les crimes déliquescents commis en France ou en Navarre: il se met à écrire *le Disciple* avec l'intention avouée d'y transposer l'affaire Chambige. C'est ici cependant que cette affaire, qui a déjà plusieurs fonds, va se détraquer définitivement en se projetant sur la scène européenne; *le Disciple* sera à la fois pour Bourget le chef-d'œuvre de sa maturité et l'échec de son système de défense. Mais avant de parler du roman, revenons au drame de Sidi-Mabrouk. Comme je le suggérais plus haut, ce drame manifeste l'irruption du récit judiciaire dans un espace mcluhanien: celui des médias de masse et de la diffusion intercontinentale de récits «vrais». 1888 connaît deux crimes à résonance mondiale: Chambige en Algérie; Jack l'Éventreur (qui continue sa carrière en 1889) à Londres[7]. Ces deux affaires illustrent de manières diverses le vraisemblable fin-de-siècle et confirment le pessimisme culturel ambiant: elles ont valeur d'allégories pour l'image social-darwiniste d'un monde emporté dans une évolution désormais régressive, que vont promouvoir Vacher de Lapouges, C. Lombroso, Max Nordau, Gustave Le Bon...

On a vu que l'affaire Chambige admettait au moins deux versions, selon que le pacte de suicide était conçu comme un avatar moderne de Roméo et Juliette ou comme l'expérience cynique d'un blasé: ce sont en effet ces deux versions (avec des variantes intermédiaires) qui reviennent obsessionnellement dans la presse européenne. À la fin, les journalistes s'en lassent: «Est-ce qu'on ne va pas bientôt nous laisser en repos avec l'affaire Chambige?», écrit le *Gil Blas* en janvier 1889, mais le journaliste profite de son agacement

6 Texte du réquisitoire, in *Vie Moderne*, p. 220.

7 A propos de Jack l'Éventreur et aussi de l'affaire Prado (1888), je me rapporte, dans la même perspective méthodologique à Marie-Christine Leps, *Emerging Mass Journalism in the Business of Providing Truth*. Working Paper, McGill University, 1982.

pour refaire tout l'historique et conclure au pacte de suicide accepté[8]. Les savants, criminologues et sociologues, ont, eux, une tierce version à proposer: du côté des psychiâtres, il y a l'hypothèse, – elle aussi très fin-de-siècle – de la *folie à deux*, entité nosographique contestée; l'illustre philosophe et sociologue G. Tarde y diagnostique une «prédisposition au *décadentisme*» – nouvelle entité médicale – prédisposition «héréditaire», comme il se doit, et il juge «demi-aliénés» Henri et Madeleine, les tristes héros de Sidi-Mabrouk[9]. Bourget, nous l'avons dit, s'est mis à écrire *le Disciple*. Son Chambige se nommera Robert Greslou; celui-ci, élève du grand philosophe matérialiste Adrien Sixte, séduit Charlotte, fille du marquis de Jussat-Haudout chez qui il est précepteur (un «boursier», eût remarqué Barrès). Charlotte se donne à lui à condition qu'ils se suicideront ensemble:

> «Moi aussi, dit-elle, j'ai trop souffert, j'ai trop lutté... Non», continue-t-elle en s'avançant vers moi et me prenant le bras «pas seul, pas seul... Nous mourrons ensemble. Après ce que j'ai fait, il n'y a plus que cela». Elle fit le geste de porter la fiole à ses lèvres[10].

Mais non: Greslou lâchement se dérobe. Charlotte se suicide seule, mais les circonstances font que l'affaire est prise pour un meurtre et que Greslou, inculpé, passe aux Assises. On verra comment le philosophe Adrien Sixte est amené alors à venir témoigner pour disculper son ancien élève; comment Greslou est abattu à la sortie des Assises par le frère de sa maîtresse; comment le grand positiviste, au chevet de son disciple mort, sent vaciller sa raison et comment lui montent aux lèvres enfin les paroles de son enfance pieuse: «Notre Père...» On verra tout cela si on a le courage de relire ce roman à thèse raconté avec talent,mais dont la philosophie et le romanesque risquent de paraître aujourd'hui fort extravagants. Bourget a eu la délicatesse de modifier les données du drame de Constantine; il est sincère lorsqu'il écrit dans la préface que le sujet du roman était conçu bien avant Sidi-Mabrouk: nous savons qu'il lui occupait l'esprit depuisi plus de dix ans. Mais enfin, pour qui

---

8 *Gil Blas* du 11 janvier, premier-Paris; cf. aussi *Gaulois*, 2 février, chronique de «XXX».

9 G. Tarde, *Arch. Anthropol. Criminelle*, 1889, pp. 92 et suiv.

10 *Disciple*, chap.IV.

connaît ses relations récentes avec Henri Chambige, il y a peut-être bien quelque indécence dans cette «exploitation» d'une affaire dont les journaux n'ont que trop parlé.

Voici qu'intervient alors un premier désagrément. À l'autre bout du spectre littéraire, du côté de l'infralittérature feuilletonnesque, prospère le romancier le plus vendu de 1888: Georges Ohnet. Son nom ne se peut prononcer sans rougir et Jules Lemaître, gardien de la Distinction esthétique, a écrit: «j'ai accoutumé d'entretenir mes lecteurs de littérature: ils m'excuseront si je leur parle aujourd'hui de M. Georges Ohnet», phrase vengeresse de son feuilleton du *Journal des Débats*. Or, Ohnet met la dernière main à un de ces romans populaires dont il a le secret: *Le Docteur Rameau*[11]. Celui-ci, à l'instar de tous les médecins romanesques en 1880, est un athée militant qui n'a jamais rencontré l'âme au bout de son scalpel. À la fin du roman, le D[r] Rameau au chevet de sa fille mourante, éprouve cependant une étrange émotion et ne peut s'empêcher de balbutier: «Notre Père qui êtes aux cieux, etc.» Rideau. Voilà le dénouement de Bourget, déjà fort mélodramatique par lui-même, subtilisé par le romancier le plus trivial de l'époque! Mais enfin il est trop tard pour en changer et *le Disciple* commence à paraître dans la *Nouvelle Revue* de Juliette Adam en janvier 1889. (Ajoutons pour faire bonne mesure qu'en cherchant bien on trouverait le *topos* de la Prière-de-l'Athée un peu partout: dans *la Morte* d'Octave Feuillet, en 1886, le Docteur Tallevant y meurt en apprenant les crimes que sa philosophie matérialiste a inspiré à sa nièce Sabine – nouvel avatar de Pousse-au-crime repentant).

Ainsi, *le Disciple* a commencé à paraître en feuilleton: nous pouvons croire que Bourget a fait la part de la fiction venant à la rescousse de la réalité et que c'est sans inquiétude qu'il va lire le 31 janvier 1889 dans son *Gaulois* ou son *Figaro* matinal une nouvelle triste, certes, mais sans rapport apparent avec ses thèses romanesques. C'est la traduction d'une dépêche laconique de la *Wiener Zeitung* datée du même jour, «Mort de l'Archiduc Rodolphe de Habsbourg»:

Seine K. und K. Hoheit der durchlautigste Kronprinz Erzherzog Rudolph ist gestern den 30 d. Mts., zwischen 7 und 8 Uhr früh in

11 Georges Ohnet, *Le Docteur Rameau*, Paris, Ollendorff, 1888.

seinem Jagdschlosse in Meyerling bei Baden, am Herzschlag plötzlich verschieden[12].

(«Son Altesse Impériale et Royale le Sérénissime Prince héritier Archiduc Rodolphe est mort soudainement hier, le 30 courant, entre 7 et 8 heures du matin, dans son pavillon de chasse de Meyerling-lès-Bade, d'une attaque d'apoplexie»).

Il se fait que pas un des quotidiens parisiens n'accorde la moindre créance à cette «attaque d'apoplexie». Dès le 1er février courent dans la presse européenne et américaine, sur la mort de ce prince intellectuel et libéral, débauché et séduisant, les récits les plus étranges. Le gouvernement de Vienne fait saisir la *Neue Freie Presse* et la *Wiener Tagblatt* qui publient des versions audacieuses (tué en duel; tué par un garde forestier). Mais il ne peut rien contre la presse des autres grandes capitales. À Londres, l'imagination se donne libre cours à partir de bruits persistants mais contradictoires qui filtrent de Vienne. *La Pall Mall Gazette* (1.11) suggère que le Prince se montrait «too friendly with an Austrian Princess»: un duel américain s'en serait suivi. Le *Times* (2.11) parle d'un suicide causé peut-être par des «mental disorders», mais constate que de ce déséquilibre mental il n'avait jamais été question. *Truth* (7.11) dit que, si suicide il y a, le Prince «was suicided». On l'a suicidé; il note fort justement que la disparition de Rodolphe offre «an immense political advantage to Bismarck». À Paris, mêmes sortes de rumeurs: «duel à mort» écrit *le Gaulois* du 4 février, «suicide à la suite de troubles mentaux» proposent les *Débats* du 2; le 5, Rodolphe a été tué par un garde-chasse dont il avait séduit la femme; le 4, le *Gil Blas* pense plutôt à un noble mari jaloux. «Martyr de la démocratie» dira la *Revue britannique* de février, il est la victime de sa politique anti-italienne, d'un règlement de compte d'une société secrète[13]. *Le Cri du Peuple* aligne, éclectiquement, toutes les versions produites par l'imaginaire européen, auxquelles il ajoute: a) l'accident de chasse, b) l'assassinat politique par des «Allemands» (2.II, c) le meurtre par erreur au cours d'une agression mystérieuse (7.11).

---

12 *Wiener Zeitung* datée du 31 janvier; voir: *Journal des Débats*, 31 janvier et 1er février; *Gil Blas*, 1 et 2 février; *Figaro*, 31 janvier et 2 février.

13 *Revue britannique*, février, p. 411; on verra encore: *Annales politiques et litt.,* vol. 12, p. 101; *Association catholique*, vol. I, 1889, p. 199; *Grande revue*, I, p. 323; *L'Illustration*, no 2399, p. 133; *Paris illustré* du 9 novembre; *Monde illustré*, I, 103.

Dès le 31 janvier (dépêche de 5 h 10) le correspondant du *Figaro* à Vienne câblait: «des bruits fabuleux circulent». Ces bruits vont enfler et croître pendant pendant une semaine: «Suicide volontaire ou forcé, suicide simple ou suicide en partie double, duel ou meurtre, assassinat politique même, tout a été dit, tout a été soutenu, rien n'est prouvé jusqu'à présent[14]». Cependant, un récit nouveau, plus scandaleux s'il se peut que les précédents, va se faire jour vers le 5 février, puis s'imposer, confirmé par des rumeurs officieuses et enfin par la Cour de Vienne même. Rodolphe était l'amant d'une fille de seize ans, Mary von Vetsera; il l'a entraînée dans un pacte de suicide; il a tué sa maîtresse d'un coup de revolver et a plus tard retourné l'arme contre lui: Roméo et Juliette pour les midinettes; pour les «philosophes sociaux», un Chambige qui ne se rate pas! Le rapprochement, si choquant soit-il, s'impose aux journalistes: «UN CHAMBIGE IMPÉRIAL» titre irrévérencieusement la feuille boulangiste *La Rue* du 8 février, tandis que *Le Pays* – bonapartiste – oppose à Chambige, «pâle adepte de notre littérature décadente», l'Archiduc Rodolphe «âme généreuse et haute» qui n'a, lui, pas laissé mourir seule «l'enfant de dix-huit ans [on vieillit quelque peu Mary Vetsera] qu'il avait déshonorée». Bourget ne nous dit pas ce qu'il pense de ce nouvel avatar de son petit récit, mais il est certain que l'affaire du pousse-au-crime prend des proportions inouïes: le roman d'*André Cornélis* était devenu l'aventure réelle d'Henri Chambige que Bourget avait réabsorbée en fiction avec Robert Greslou, mais voici maintenant que le «chambigisme» compte un Archiduc «parmi ses apôtres»[15]. Si la version canonique exposée plus haut est la vraie, il ne fait pas de doute en effet que l'histoire Chambige, répercutée par la presse viennoise est venue aux oreilles de ce Des Esseintes de Rodolphe et de cette sotte de «Marie-Chérie»: il s'agit même d'un cas-type de crime par émulation (j'ajouterais que le paradigme-Chambige est un des meilleurs arguments pour les historiographes qui admettent la version officielle de Meyerling: personne ne semble avoir noté que le drame de Meyerling a lieu un an et un jour après le drame de Sidi-Mabrouk). «*Galeotto fù il libro e chi lo scrisse*», comme l'avouèrent à Dante deux autres amants malheureux.

---

14 *Correspondant*, vol. 154, p. 770; on a aussi l'hypothèse du meurtre politique commis par Mary von Vetsera même, dans *La Silhouette*, 10 mars, p. 3.

15 Henri Bergerat, *L'Amour en République* (Paris: Dentu, 1889), p. 312). On verra aussi la chronique de L. Millot dans *la Justice* du 7 février: «Il y a là le plus extraordinaire signe des temps»; et le chroniqueur dérive de mythème en mythème, suivant le principe qu'un récit peut toujours en cacher un autre: «semblable à l'Antoine de Shakespeare [Rodolphe] peut dire à la Cléopâtre autrichienne: We have kissed away kingdoms», – le rapprochement avec Chambige suit: «Et il ne se manque pas comme Chambige» (p. 1).

Seulement, si nous voici entrés dans l'ère de la culpabilité universelle – *allgemeine Sündhaftigkeit* (Fichte), si Taine est responsable de Bourget qui est responsable de Chambige, alors Bourget est responsable de Chambige qui est responsable de Meyerling (ajoutons qu'en changeant d'archiduc, on a désormais pour héritier de la couronne impériale et royale François-Ferdinand, qui sera abattu avec son épouse morganatique à Sarajevo en juillet 1914, payant sa politique anti-slave: on voit où tout ceci nous mène!) C'est ici que le complexe de Bourget échappe à celui qui l'a conçu. D'autres que lui se rengorgeraient: n'a-t-il pas vraiment mis le doigt sur un «signe des temps»? La version du «pacte de suicide» à Meyerling est accueillie à la fois avec horreur et scepticisme. *La Croix* qui s'apitoyait sur le prince assassiné, rejette le débauché suicidé, le 6 février: il était, dit-elle, «l'idole des libéraux et des juifs». C'est ce que dira aussi Édouard Drumont dans *La Fin d'un monde*[16]. Le récit «chambigiste» s'emballe très vite: dès le 21 février, Chambige et Rodolphe font des disciples: c'est l'*affaire Soularue*: «Double suicide. – La femme meurt et le héros s'évanouit. – Accusation d'assassinat[17]». En Autriche-Hongrie, une «épidémie» de suicides décadents s'empare de la population[18]. Quant au général Boulanger dont les exploits et la démagogie séduisent le jeune Barrès, il ne songe pas au suicide... Pas encore. Mais moins de deux ans plus tard, il se tire une balle dans la tête au cimetière d'Ixelles sur la tombe de Marguerite de Bonnemains: pacte de suicide posthume, la contagion criminelle ne peut plus s'enrayer.

Sur le front de la fiction, des avatars triviaux du *Disciple,* mâtiné de Meyerling, se mettent à paraître de toutes parts: c'est le *Jean Bise* de Jean Honcey, *le Songe de l'amour* de P. Meurice, *Fin de siècle* d'Humbert de Gallier, tous en 1889... Le *Jean Bise* de Jean Honcey (écrivain totalement inconnu mais habile), strictement contemporain du roman de Bourget, a la même structure d'énigme policière et psychologique: ce Jean Bise-Chambige y est le «type achevé des détraqués littéraires»; grand lecteur de Stendhal, c'est un égocentrique qui s'analyse constamment: autant dire que le doigt de Jean Honcey désigne assez clairement Paul Bourget qui est silhouetté dans le roman aux pages 61-62 (il est vrai que Taine et Renan figurent aussi dans les lectures de ce héros falot, insensible et prétentieux). Bourget qui

16 Édouard Drumont, *La Fin d'un monde* (Paris: Savine, 1889).

17 *La Cocarde*, 21 février, titre p. 2.

18 Cf. *Journal des Débats*, 21 novembre.

croyait tenir un sujet bien à lui est submergé par des contrefaçons dont l'une au moins le vise personnellement.

Enfin, Hippolyte Taine: tout le monde l'a évidemment reconnu dans Adrien Sixte et quand le roman paraît, il adresse une lettre peinée à son disciple renégat (29 septembre 1889). Bourget a perpétré son crime symbolique: il a blessé au cœur son père spirituel et les portes de l'Académie vont s'ouvrir devant lui. La critique, élogieuse, du roman de Bourget – roman dont la thèse simpliste est que: qui s'inspire du matérialisme évolutionniste finira par déshonorer une jeune bourgeoise – se garde bien d'imputer à Bourget la contagion meurtrière dont Sidi-Mabrouk ne constituait que le prologue. Mais cette critique ne tient pas toujours Bourget pour très «original»: il a beau avoir écrit *le Disciple* avec ses fantasmes les plus intimes, on insinue que: 1) le grand psychologue se borne à refaire le *Rouge et le Noir* en donnant cette fois le vilain rôle à Julien Sorel; 2) que le héros de Bourget rappelle assez celui de *Crime et châtiment*, qu'on vient de traduire en pleine «mode» du roman russe. Quant à la thèse du «droit au meurtre», elle est aussi un peu partout, notamment dans le drame d'Alphonse Daudet *La Lutte pour la vie*, joué fin 1889. «Il n'y a pas d'idées personnelles» avait écrit Barrès dans *Le Culte du Moi*. Il ne croyait pas si bien dire! Goncourt dans son *Journal* (1er juillet) ne voit dans le roman de Bourget qu'un pastiche maladroit de Balzac. Ailleurs pourtant c'est le succès: Brunetière «félicite» Bourget, renégat du pessimisme, pour ce «grand roman» qui est aussi une «bonne action»[19]. Une polémique s'engage avec Anatole France qui trouve à part soi Bourget ridicule: peut-on juger des doctrines philosophiques et des œuvres de l'esprit par leurs conséquences indirectes? Mais le critique du *Temps* est isolé dans le concert de louanges: la France conservatrice a enfin trouvé sa philosophie et son esthétique. Bourget «nous montre la lèpre qui de nos jours envahit tant de cœurs»[20]. Son livre est une «leçon philosophique et morale»[21]. C'est bien, désormais, de pédagogie morale qu'il s'agit: avec Brunetière, Lemaître et de Voguë, une ligue de l'esthétique réactionnaire se dessine. Paul Bourget, «mordant analyste et pénétrant psychologue»[22], a inventé un genre nouveau,

---

19 F. Brunetière, C.R. in *Revue des Deux Mondes*, vol. 94, pp. 214 et suiv.

20 Ch. Simond, *Revue de France*, 1889, p. 198.

21 *Polybiblion*, vol. 56; p. 291.

22 *Nouvelle Revue*, II:1889, p. 426.

le roman psychologique – le plus étonnant, à mon avis, est qu'il ait lancé ce genre avec un roman dépourvu de toute psychologie, quelque sens qu'on donne à ce mot... Le roman psychologique est censé venir à bout de l'engouement naturaliste: ce n'est pas un Zola avec ses gros sabots qui traiterait d'une affaire à la Meyerling; tout au plus brosserait-il un tableau des crimes de Whitechapel (et en effet, il publie en 1889, dans le style du crime sanguinaire et trivial, *La Bête humaine!*). Édouard Rod, le Maupassant de *Fort comme la mort*, Jules Case, Maurice Barrès se précipitent par la brèche: le roman du débat mondain, épuisé par Feuillet et Cherbuliez, a trouvé un nouveau souffle[23]. Prototype du «roman engagé» dans la défense des valeurs traditionnelles, Bourget ouvre la voie au Barrès de l'«énergie nationale». Bourget entre à l'Académie en 1895, un an après Brunetière, un an avant Lemaître.

On dira qu'il n'est guère question dans tout ceci de roman-policier en tant que genre aux caractères bien définis. Mais c'est qu'en 1889 l'«énigme judiciaire», loin de caractériser une forme de littérature de masse, est au contraire présente, avec la structure herméneutique de l'intrigue qu'elle suppose, dans les belles lettres canoniques; au contraire, le roman policier est encore mâtiné de romantisme des bas-fonds et des thèmes, romantiques aussi, de l'erreur judiciaire et de l'innocence persécutée: ce sont *Les Deux Criminels* de Bertol-Graivil, *l'Envers d'un Crime* de Paul d'Ys, romans à la frange du feuilleton populaire et de la littérature de divertissement.

Quant au récit «Meyerling», il ne fait que commencer sa carrière erratique: on remplit aujourd'hui une bibliothèque avec les livres que la mort de Rodolphe et de Mary ont inspirés – plusieurs centaines à ma connaissance. On a les versions tragiques, toutes inspirées de Shakespeare, sans le dire: Antoine et Cléopâtre, Roméo et Juliette, *Treu bis in den Tod*, Hamlet et Ophélie, lago et Desdémone; les versions politiques n'ont pas manqué. Il y a des romans et des films. Un chercheur américain, Wilson Lloyd, a réuni en un dossier inédit tous les «romans» journalistiques que la presse des cinq continents n'a cessé de tisser autour de Meyerling, dossier incroyablement ramifié, où les «résurrections» de Rodolphe en Amérique du Sud figurent dûment (et les enfants naturels qui pullulent)[24]. Ce dossier est flanqué d'un

---

23 Rod publie en 1889 *le Sens de la vie* (Payot); Maupassant, *Fort comme la mort* (Ollendorff).

24 Wilson LLoyd, *The Mayerling Mystery: An Exposé of the Fictitious Tales about the Suicide, Murder, and Resurrection of Crown Prince Rudolph of Austria*. Washington: Microfilm Recordak, 1954.

autre sur le cousin de Rodolphe, mêlé à Meyerling, l'énigmatique Jean-Salvator de Toscane, disparu l'année suivante et reparaissant sous l'identité de Jean Orth[25].

Ici s'achève mon récit sur Paul Bourget, sur les avatars de ses fictions et sur les malencontres du réel. Ni Bourget ni aucun de ses contemporains ne semblent avoir perçu dans toute leur étendue la bizarre interaction entre des récits formellement identiques, mais d'origines si variées. Sans doute, la tentation d'aller puiser l'argument de ses romans dans les chroniques judiciaires (c'est-à-dire je le crains, pour les romanciers du temps, dans ce qu'ils eussent nommé «la vie», «la réalité») est-elle bien forte sur les gens de lettres depuis la fin du Second Empire. Cette tentation expose à des mécomptes. Dans *la Bête humaine* par exemple, il y a sans doute beaucoup d'observation (et de mythes personnels); il y a aussi pas mal de faits divers puisés dans la presse à cinq centimes. Nous admettrons cependant que le paradigme Chambige ne suffit pas seul à rendre raison du *Disciple*: si pertinent qu'il soit et si essentiel que soit le cadre «créanciel» qui l'interprète, il n'explique pas intégralement la donnée «philosophique» du récit. Nous y venons à présent.

On a vu plus haut que l'intrigue du *Disciple* (et notamment son dénouement) ne sont pas sans rappeler des modèles divers ni sans offrir des réminiscences littéraires qui s'ajoutent à la lourde dette encourue par Bourget vis-à-vis du récit judiciaire de l'Affaire Chambige.

On pourrait croire, tout au moins, que le thème du *grand philosophe impassible soudain interpellé par les conséquences sociales de ses doctrines* avait quelque mérite original... N'est-ce pas ce thème, faisant corps avec la thèse du livre, qui a paru le plus méritoire et le plus audacieux aux contemporains? À l'examen, on découvre qu'il n'en est rien, que Bourget ne fait que transporter dans la fiction romanesque un idéologème fort actif des angoisses de 1889. *Le Disciple* n'est au fond que la «rencontre inattendue» sur une table de dissection

---

25 Wilson Lloyd, *The False Archdukes: An Exposé of the Fictitious Tales about the Love Children of Crown Prince Rudolph of Austria and about the Impersonators of Archduke Johann-Salvator of Tuscany*. Washington: Microfilm Recordak, 1954. On verra sur Meyerling, outre la classique des «révélations» – Larisch, Marie Luise, Freiin von Wallersee, Gräfin Larisch von Moennich. *Meine Vergangenheit*. Völlig neu bearb. Ausgabe. Leipzig: Goten-Verlag, 1937 – deux ouvrages récents: Franzel, Emil. *Kronprinzen-Mythos und Mayerling-Legenden*. Wien: Herold, 1973. Et: Wolfson, Victor. *The Mayerling Murder*. Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall, 1969, qui nie la version dominante. La plupart des écrits en français orthographient «Meyerling», mais en allemand (et en anglais) on trouve «Mayerling».

psychologique du fait divers judiciaire et d'une topique de philosophie sociale hautement présente dans les débats contemporains.

Depuis bientôt dix ans, la philosophie (éclectique et néo-kantienne) se trouve en position défensive. Le vieux Barthélemy-Saint-Hilaire, sensible à la menace d'un *déclassement* de l'institution philosophique, publie, le même mois que *le Disciple*, son testament doctrinal, *La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion*. Son ouvrage est une polémique contre «l'ostracisme lancé contre la philosophie»[26] par les positivistes et les adeptes de la méthode expérimentale. Les philosophes positivistes – usurpant du reste le nom de philosophes – croient que la science peut énoncer non seulement les «comment» mais encore les «pourquoi», faire œuvre d'analyse mais aussi de synthèse, et réduire ainsi toute philosophie à l'état d'*ancilla scientiarum*, d'humble servante du savoir positif. Telle est, de Taine et Littré aux contemporains, Ribot, Richet, Binet, Paulhan, Janet, l'imposture positiviste et ses dangers. Il est vrai cependant que, pour Barthélémy-Saint-Hilaire, le philosophe doit aussi se garder sur sa droite, du côté de la religion et du spiritualisme non critique. C'est cette position inconfortable qui va conduire de plus jeunes idéologues à choisir décidément leur camp: celui du ralliement de la philosophie au domaine religieux. Le même trimestre (décidément), Bergson publie sa thèse, *Essai sur les données immédiates de la conscience*[27]. Pourquoi l'urgence de ce ralliement au spiritualisme? En raison du thème idéologique même dont Bourget produit l'avatar romanesque. La négation de l'âme, de la morale révélée, du lien religieux sont les causes réelles de ces deux maux qui menacent la civilisation: la dégénérescence spirituelle des classes éclairées et la «question sociale», du côté des classes inférieures. L'apparition de demi-savants déclassés, pleins de ressentiment et de fausses doctrines, à la façon de Robert Greslou, n'est que corrélative de cette double menace.

Ici, la philosophie offre son concours, renonçant hautement à suivre la voie de l'évolutionnisme athée ouverte par Taine. Le kantien Charles Secrétan, dans *la Civilisation*

---

26 Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. *La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion*, Paris, Alcan, 1889, p. 37.

27 Paris, Alcan, 1889 également.

et la Croyance[28], attribue un rôle nouveau au philosophe, face à la montée des périls: «instruire la masse», «préciser l'idée du devoir» – ce qui s'oppose expressément à l'évolutionnisme matérialiste: il s'agit de sauver la «Civilisation» par la «Croyance» à la vérité morale. Le *Journal des Débats* du 26 avril 1889 applaudit à ce mandat exaltant. Claudio Jannet, économiste éminent, dans son ouvrage, *le Socialisme d'État*, prône comme solution à la question sociale l'urgent retour aux «préceptes de l'évangile» contre l'anarchie intellectuelle «causée par le positivisme et le matérialisme»[29]. La Barre de Nanteuil dans son *Péril social*, la même année, explique aussi celui-ci par l'affaiblissement du sentiment religieux. Tout *le Disciple* est là: «la question sociale est non pas une question d'organisation économique, mais une question religieuse»[30].

On voit qu'à ce point les positivistes, qui comme Théodule Ribot parlent de religion en termes d'«état morbide de l'attention» et «de manie métaphysique», sont plus que jamais des esprits faux et dangereux qu'il faut se hâter de mettre hors d'état de nuire[31]. Inutile, je crois, de rappeler que la tâche des nouveaux philosophes s'étend des fausses doctrines positivistes aux fâcheuses pratiques démocratiques dont on voit désormais le lien avec la démoralisation générale:

> La question sociale [...] se dresse [...] tout entière, chaque jour plus criante devant le parlementarisme aux abois. C'est donc avec lui, qui l'a laissée surgir, en créant la domination égoïste d'une classe, qu'il faut rompre, en rétablissant l'équilibre des classes[32].

---

28 Alcan réédite en 1889 l'ouvrage de Secrétan paru à l'origine à Lausanne en 1887. Le philosophe genevois publie aussi la même année et chez le même éditeur ses *Études sociales*.

29 Claudio Jannet, *Le Socialisme d'état et la réforme sociale*, Paris, Plon, Nourrit, 1889, pp. XII-XIII; à ne pas confondre avec le moraliste Paul-Alex Janet ni le psychologue Pierre Janet, tous deux actifs la même année.

30 *Op. Cit.,* p. 493; Auguste de la Barre de Nanteuil, *Le Péril social*, Paris, Plon, 1889.

31 Théodule Ribot, *La Psychologie de l'attention*, Paris, Alcan, 1889, p. 127 et tout le chap. III.

32 La Tour de Pin, in *L'Association catholique*, vol. I de 1889, p. 19.

Je termine ici mon exposé faute de pouvoir développer tout au long les réseaux intertextuels où s'insère le roman de Paul Bourget. Ce roman, en effet, j'en ai traité, non comme construction narratologique ou comme l'expression d'un «inconscient» individuel (si incitant que pouvait être ce dernier point de vue), mais comme d'un dispositif intertextuel, parfaitement fonctionnel dans un certain état du discours social *pris comme un tout*. Pas de crime sans modèle ni sans médiateur, supposait Bourget. Pas de roman à succès, dirons-nous, dont le *modus operandi* ne soit éminemment *validé* dans le discours social. Il ne s'agit pas ici d'études de sources, toujours cantonnées dans le champ littéraire et donc attentives à des états antérieurs de figuration du réel. Il s'agit d'étudier en termes «holistiques» les réseaux synchroniques d'acceptabilité dans lesquels, seuls, une œuvre, un texte fonctionnent. En dehors de ceux-ci, l'œuvre ne «dit plus rien» à personne. Si le roman de Bourget nous assomme après avoir charmé nos pères et grands-pères (pour peu que nous appartenions à la classe destinatrice), ce n'est pas faute d'un talent intrinsèque, qui est très réel: c'est le discours social de 1889 dans certaines de ses lignes hégémoniques qui ne nous charme plus! Ceci me paraît la voie à suivre pour éclaircir le «mystère» de Bourget et de tous autres.

Quant au mystère de Meyerling lui-même, il me semble qu'il se dissipe aussi un peu. Parce qu'il n'y a pas d'un côté le monde réel, de l'autre côté de l'idéologie – c'est-à-dire des façons dont le monde est connu. Les acteurs empiriques connaissent le monde et se connaissent avec les mêmes *topoï* qui prolifèrent dans le roman et sur la scène. Chambige est le disciple d'*Armand Cornélis*, mais Rodolphe de Habsbourg imite, avec succès, le petit-bourgeois déliquescent de Constantine. Il n'y a en 1889 que le général Boulanger pour être «original» (ou son entourage); en inventant ces *cris*: «la France aux Français», «Mort aux Juifs» et «À bas les voleurs», il produit là un «frisson nouveau» dans le paysage idéologique, quelque chose qui a de l'avenir. Il est vrai qu'en se suicidant à Ixelles en 1891, Georges Boulanger nous prouve que lui-même n'était pas indemne de cet esprit fin-de-siècle dénoncé fort à propos par Paul Bourget.

✦

Hégémonie, dissidence et contre-discours

Réflexions sur les périphéries du discours social en 1889[1]

Nous travaillons depuis quelques années à l'élaboration d'une théorie du discours social, couplée à une analyse systématique du discours social en 1889[2]. Dans son approche du tohu-bohu apparent des langages, des styles, des doctrines et des «idées» à la fin du siècle passé, cette analyse a été conduite d'abord comme une recherche de *l'homogène*. Dans la première étape, la plus étendue, il s'agissait de faire ressortir du *régulé*, du *récurrent* derrière les variations et les avatars; des règles prédominantes de cognition et de mise en discours derrière la diversité des écritures, des genres et des axiomatiques; une topique commune en deçà des argumentations et des narrations qui s'affrontent et qui polémiquent; une diffraction arbitrée et organisée des niveaux de style et de langage; une stratification fonctionnelle où la langue légitime se dégage des hiérarchies de distinction entre le style «concierge» du *Petit Parisien* et la rhétorique soutenue de *La Revue des Deux Mondes.*

Autrement dit, la démarche a consisté à rechercher des légitimations, des dominances et des récurrences, de l'homogène dans la cacophonie apparente, des principes de cohésion, de contrainte et de coalescence qui font que le discours social n'est pas une juxtaposition des formations discursives autonomes, strictement refermées sur leurs traditions propres, mais un espace d'interactions où des contraintes, des impositions de thèmes et de formes viennent colmater les brèches, contrecarrer les tendances centrifuges, apporter au *Zeitgeist* une sorte d'unification organique, fixer entropiquement les limites du pensable, de l'argumentable, du narrable, du scriptible.

---

1 Hégémonie, dissidence et contre-discours, dans «Dire l'hétérogène, dossier» SOUS LA DIRECTION DE WALTER MOSER ET RÉGINE ROBIN. *Études littéraires* (Québec), vol. XXII, n° 2: 1989. 11-24.

2 Voir nos ouvrages récents: *Ce que l'on dit des Juifs en 1889*, 1984 (2e éd., Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1989); *le Cru et le faisandé*, Bruxelles, Labor, 1986; *le Centenaire de la révolution,* Paris, la Documentation française, 1989. Un livre de synthèse, *Mille huit cent quatre-vingt-neuf: un état du discours social*, vient de paraître aux éditions du Préambule à Montréal.

Si toute recherche part de l'apparence phénoménale, pour chercher à connaître des principes d'engendrement, des règles sous-jacentes, partiellement dissimulées (pas nécessairement «en profondeur», mais peut-être en cette surface chatoyante où «les arbres cachent la forêt»), le travail dont nous parlons a consisté à faire ressortir des tendances générales, des avatars réglés de formes en thèmes fondamentaux, la rumeur d'une «basse continue» derrière les variations d'une série de «motifs», la permanence de la *doxa* dans la surprise des paradoxes, l'éternel retour de certains paradigmes dans les dissidences et les émergences de productions qu'une époque accueille comme originales, la présence de lois tacites et de tendances collectives dans les idiosyncrasies des «opinions individuelles», des «innovations» esthétiques qui encombrent les marchés de production symbolique.

L'hégémonie

Cette démarche a amené à reconstruire d'abord, dans la perspective d'une analyse globale des discours sociaux, le concept d'*hégémonie*, compris comme la résultante synergique d'un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et l'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et des *doxaï*. Ces mécanismes procurent à ce qui se dit et s'écrit des quanta d'*acceptabilité*, stratifient des degrés de légitimité. L'hégémonie se compose des règles canoniques des genres et des discours (y compris la marge des variances et déviances acceptables), des préséances et des status des différents discours, des normes du bon langage (y compris encore les degrés de distribution langagière, du haut style littéraire au tout-venant de l'écriture journalistique «populaire»), des formes acceptables de la narration, de l'argumentation et plus généralement de la cognition discursive; d'un répertoire de thèmes qui s'imposent à tous les esprits, de telle sorte que leur traitement ouvre le champ de débats et de dissensions eux-mêmes réglés par des conventions de forme et de contenu.

«In eo movemur et sumus», dit saint Paul: en lui nous évoluons et nous sommes. Le discours social est le médium obligé de la communication et de la rationalité historique, de même que sa maîtrise est l'instrument du prestige social pour certains, au même tritre que la fortune et le pouvoir. En lui se formulent et se diffusent tous les «sujets imposés» d'une époque donnée (Pierre Bourdieu). La variété même des discours et des positions doxiques permises semble saturer le champ du dicible. Le discours social «a réponse à tout», il semble

permettre de parler de tout, constituant du fait même le non-dicible en impensable (absurde, infâme ou chimérique).

«Novum» et ruptures

Cependant, ce travail sur l'hégémonie devait conduire dialectiquement à percevoir des lieux où *ça bouge*; de la nouveauté «vraie», un *novum* (au sens d'Ernst Bloch) où tout à coup le *noch nicht Gesagtes*, le «pas-encore-dit» se frayerait un chemin et se fabriquerait un langage neuf dans l'entropie du «déjà-là»; des points où s'opérerait une rupture critique que l'on risque en tout temps de confondre avec un simple «coup» audacieux, néanmoins permis par les «règles du jeu» qui prévalent.

Je voudrais entamer ici une réflexion sur ce «bougé», ces «ruptures» doxiques, sinon épistémiques, ces points où le réseau des mailles sociodiscursives se défait et où, à travers le trou, on croit voir paraître une logique «autre».

Convenons d'appeler *hétéronomie,* dans cette problématique, ce qui dans le discours social échapperait à la logique de l'hégémonie. Nous rechercherons non pas les simples divergences d'opinion ou innovations formelles qui restent dans le cadre des combinaisons permises, mais des faits qui se situeraient hors de l'acceptabilité et de l'intelligibilité normale instituées par l'hégémonie.

Pour l'instant, ces hétéronomies ne sont que postulées. Je crois qu'il faut d'abord passer un certain temps à dire ce qu'elles ne sont pas, à identifier ce qui dans l'apparence de l'originalité demeure dans la *mouvance* de l'hégémonie. Car peut-être au fond faut-il retenir l'hypothèse que rien ne change, ou si peu et de façon si précaire que l'hégémonie culturelle ne produit jamais que le *retour éternel du même,* superficiellement adapté aux circonstances nouvelles, *das Immerwiedergleiche* (W. Benjamin).

Un pessimisme culturel de cette sorte a prévalu dans la pensée contemporaine. Le langage serait, par nature, totalitaire, et l'imposition totale des dicibles sous l'apparence trompeuse de la «liberté de penser» ne produirait jamais que de la servitude volontaire; elle mettrait dans la bouche des individus les mots par lesquels ceux-ci croient échapper à leur conditionnement. Le discours social, dans sa diversité faussement chatoyante, ne serait qu'un

dispositif implacable de monopole de la représentation, où toute divergence serait bientôt récupérée, neutralisée, amenée en dépit d'elle-même à contribuer à la *reproduction* indéfinie des pouvoirs symboliques. Roland Barthes l'avait dit dans sa leçon au Collège de France, et sans doute trop hyperboliquement, mais en rappelant à bon droit que la censure n'est pas seulement prohibition, mais surtout *compulsion,* contrainte à parler selon la *doxa:* la langue «est tout simplement fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire[3]». Michel Foucault et tout un courant de pensée qui dérive de lui ont systématisé de façon extrême cette réflexion sur le *pouvoir des discours*, sur la fonction toujours relancée de contrôle, littéralement d'«incarcération» du corps et de ses désirs exercée par les discours de savoir et d'autorité. Dans une sorte d'euphorie pessimiste, on en est venu à voir toute la communication sociale comme n'étant jamais rien d'autre qu'un épicycle de la Machine de Pouvoir. J. Habermas, avec son modèle «contrefactuel» (c'est-à-dire posé comme chimérique) du dialogue démocratique participatoire (droit donné à tous d'entrer dans le discours, d'en discuter les règles, de laisser réguler les discours par l'expérience pratique), propose une initiative volontariste, mais avec un pessimisme analogue face à l'omnipotence normalisatrice et contrôlante de la raison instrumentale.

Sans doute, ce pessimisme, cette vision crépusculaire d'une «culture totalitaire» qui impose et contraint et qui n'évolue dans ses idées du jour, son *aggiornamento* trompeur, que pour persister dans son essence et assurer la servitude sous des apparences de liberté, a quelque chose à voir avec *notre* discours social, auquel les «déconstructionnismes» de la mode philosophique viennent ajouter la joie esthétique d'un criticisme absolu mais vain: aucun discours ne dit jamais rien car on peut faire ressortir à sa base un *prôton pseudos*, un coup de force fondateur. La connaissance discursive serait à la fois incohérence fondatrice, violence récurrente et incarcération mentale dans un pensable imposé où l'impensé transgressif demeure à jamais une vaine chimère. Ce modèle de la culture, réaction sans doute à des conceptions trop fluides et triomphalistes de la création d'une part et des luttes symboliques de l'autre, ne résulte pas d'une analyse empirique rigoureuse: l'hégémonie ne réalise pas une homéostase carcérale, mais un «bougé» permanent sous des stabilités, des tensions régulées par de puissantes capacités de «récupération» et de cooptation, et, surtout, elle instaure un marché de la *nouveauté prévisible* et les leurres de *l'innovation ostentatoire*.

---

3 Roland Barthes, *Leçon,* Paris, Seuil, 1988, p. 14.

Avant donc de chercher à montrer l'irruption de l'inouï dans l'homogénéité relative de l'hégémonie culturelle, avant de nous hâter de voir du nouveau là où il n'y a peut-être que du retapé, cherchons à énoncer les critères et les précautions qui permettraient de ne pas nous laisser prendre à des *leurres*, à de brillantes et paradoxales remises à neuf des formes et thèmes établis.

Nouveautés ostentatoires

Une première précaution s'énonce comme une règle du «malin génie» qui dirait à peu près ceci: tout ce que les contemporains ont perçu comme nouveau, original, audacieux, inouï (tout ce que nous percevons comme tel pour notre compte et notre culture) risque de ne l'être aucunement, pour la raison même que ce faux inouï ne se perçoit si bien comme inouï que parce que les conditions de son marketing sont établies *a contrario* – autrement dit qu'il s'agit d'un inouï immédiatement intelligible contribuant à la récurrence dans les variations. L'hégémonie peut être perçue comme un processus qui fait indéfiniment boule de neige, qui étend son champ de thématiques et de cognitions dominantes en imposant des «idées à la mode» et des paramètres génériques, de sorte que les désaccords criants, les mises en question «radicales», les recherches d'originalité et de paradoxe s'inscrivent encore en référence aux éléments dominants, en confirment la dominance alors même qu'ils cherchent à s'en dissocier ou à s'y opposer. *Dans l'hégémonie tout fait ventre*. Il convient donc de distinguer *a priori* les ruptures réelles qui se rendraient incompatibles avec les dominantes de l'époque et les ruptures ostentatoires et superficielles qui contribuent à l'idéologie même de l'*originalité*. De sorte que le romancier «scandaleux» peut ne faire que confirmer en sous-main les poncifs les plus éculés, que le chroniqueur à paradoxes ou le fougueux pamphlétaire peuvent, à leur insu, rester pleinement dans la dépendance des idées qu'ils attaquent, n'en présenter qu'un cas de figure, certes imprévu, mais fondamentalement compatible avec le système établi.

Il résulte de ce constat une règle de méthode particulièrement exigeante. Seule une *perception globale du système socio-discursif*, de ses équilibres et de ses failles, permettra d'argumenter pour identifier une vraie ou une fausse hétérologie. «Rupture», encore, ce peut n'être que la reviviscence d'archaïsmes, la réactivation à des fins contestataires d'idées et de procédés démotivés, obsolètes, chargés de procurer l'impression de la dissidence et de l'innovation. Tant dans le champ littéraire que dans la politique, beaucoup d'innovations

apparentes sont, à l'examen, des retours de l'oublié sinon du refoulé, la réactivation de formes récessives, une manière de répondre à la conjoncture en mettant en cause certaines dominantes, sans cependant progresser au-delà. C'est pourquoi les contemporains se trouvent face à des *leurres* qu'ils sont invités à prendre pour de l'inouï. Quiconque prétend «juger son temps» et percevoir les tendances de l'époque doit discriminer ces leurres, ces remises au goût du jour, et la critique «vraie». Il ne peut le faire qu'en se souvenant que les hétérodoxies apparentes sont les seules acclamées, car l'hégémonie procure les moyens d'en goûter le charme et l'intérêt, alors que les innovations prometteuses – à la recherche d'un langage et d'une logique propres – risquent de faire moindre impression, de ne pas être entièrement dégagées non plus des thèmes et formes établies; le *nouveau* vient dans le discours social sur des pattes de colombe.

Allégorèse et entropie herméneutique

Inversement, la nouveauté elle-même, lorsqu'elle apparaît, risque d'être interprétée par rapport au corpus disponible selon des références reçues et, dès lors, de n'être pas perçue comme telle. S'il est vrai, selon Zeev Sternhell, que vers 1889, dans les rangs du boulangisme, se trament des tactiques et des langages d'action que l'historien, avec un recul d'un siècle, peut appeler pré- ou protofascistes, il va de soi que les contemporains ne sont pas outillés pour percevoir cette nouveauté-là. L'aventure boulangiste va donc être jugée par eux comme du déjà-connu: du «bonapartisme», un «néo-césarisme», l'alliance des mécontents autour d'un «Saint-Arnaud de café-concert»[4]. Leurs stratégies de lutte découleront de cette identification rétrospective, partiellement adéquate, mais qui les rend aveugles à ce qui fait du chef du Parti républicain national autre chose qu'un moderne Napoléon III et qui leur interdit de comprendre l'alliance «contre nature» des cléricaux et des blanquistes, d'anciens radicaux avec les ligueurs patriotards et avec la Duchesse d'Uzès!

L'effet de «masse synchronique» du discours social surdétermine les textes particuliers qui forment cette masse. À la lecture d'un texte donné, d'autres se surimposent, par un phénomène analogue à la rémanence rétinienne. Cette surimposition s'appelle dans les discours sociaux antiques et classiques *allégorèse,* rabattement centripète des textes du réseau sur un texte-tuteur, ou un corpus fétichisé. Des phénomènes analogues se produisent dans

4 Formule par laquelle le ministre Floquet stigmatisait le général Boulanger.

les discours modernes par une nécessité structurelle résultant de l'organisation topologique des champs discursifs.

L'interlisibilité assure une entropie herméneutique qui fait lire les textes d'un temps (et ceux de la mémoire culturelle) avec une certaine étroitesse monosémique; celle-ci scotomise le potentiel de certains écrits, elle aveugle d'ordinaire à l'inattendu et réduit le nouveau au prévisible. C'est en quoi les «idées nouvelles», les nouveaux langages, les irruptions cognitives risquent de passer inaperçus parce qu'ils sont abordés dans un cadre préconstruit qui offusque ce qui se prête à une lecture «différente».

Formations récessives et réactivation de l'obsolète

Deuxième règle ou distinction prudente: ne pas appeler hétéronomie, hétéroglossie ce qui n'est que la persistance ou la réactivation de paradigmes et de logiques archaïques. Ici cependant la réflexion s'impose: peut-être la nouveauté même ne peut-elle souvent se forger un langage et marquer sa dissidence qu'en travaillant sur de l'oublié, qu'en récupérant de l'obsolète pour le faire agir contre les évidences dominantes, qu'en acceptant de réactiver un secteur disqualifié par les savoirs canoniques. En écrivant la *Traumdeutung*, Freud semble reprendre une problématique dévaluée, celle d'une science des rêves, abandonnée par le positivisme expérimental aux songe-creux des époques prérationnelles. Cependant, nous le savons, l'entreprise freudienne n'est anachronique qu'en s'inscrivant aussi, fortement, dans un moment scientifique donné, marqué par la crise de la psychologie expérimentale, neurologique, positiviste, évolutionniste.

L'idée d'archaïsme devrait être relativisée et retravaillée. Je me bornerai à rappeler la notion d'*Ungleichzeitigkeit*, de «non-contemporanéité», qui pose que coexistent dans le même temps des idées et des attitudes non seulement antagonistes mais plus encore incompossibles, produits de perspectives incompatibles, manifestant dans une coexistence illusoire la contemporanéité de discours non contemporains. Cette notion vient d'Ernst Bloch dans son ouvrage de 1935, *Erbschaft dieser Zeit,* et s'applique à ce qu'il percevait comme «anachronique», comme pulsions précapitalistes dans les idéologies et les attitudes mentales des Nazis: «Tous [les discours] ne sont pas présents dans le même temps présent. Ils n'y sont qu'extérieurement. [...] Ils portent avec eux un passé qui s'immisce. [...] Des temps plus

anciens que ceux d'aujourd'hui continuent à vivre dans des couches plus anciennes[5]». Bloch voit bien que l'*Ungleichzeitigkeit* du national-socialisme sert à transposer la contemporanéité tout à fait brûlante de la contradiction capitalisme-prolétariat. La notion me semble opératoire si l'on voit que la non-contemporanéité est un *effet de discours* et non quelque mystérieuse anisochronie dans le réel.

Le discours clérical catholique de 1889, enfermé dans la logique antimoderniste du *Syllabus errorum* de Pie IX, et qui considère comme peccamineuses la presse, la littérature, la science laïques, est un excellent exemple et probablement le modèle historique de l'*Ungleichzeitigkeit*. Le contre-discours catholique appuyé sur une historiosophie providentielle et diabolique, sur une mystique tâtillonne et dogmatique, *voulu* bigot, réactionnaire, antirationnel, se faisant gloire d'une arriération mentale méticuleusement entretenue, n'est pas non contemporain au sens qu'il serait une survivance (comme le sont certaines mentalités paysannes); il représente un archaïsme de combat dont la vision apocalyptique du monde moderne n'est pas sans interférer d'ailleurs avec les angoisses de la déstabilisation symbolique qui s'expriment un peu partout.

Résumons les quelques précautions préalables. Le *novum* hétérologique, fatalement occulté aux contemporains, est presque fatalement confondu, *surtout* dans les domaines sublimes de la littérature et de la philosophie, avec ce que nous nommons des ruptures ostentatoires, manifestant leur avant-gardisme avec trop de singularité apparente pour n'être pas suspectes. Ce *novum*, ce nouveau langage semble ne pouvoir être dégagé que rétroactivement, ce qui amènerait le chercheur à l'illusion rétrospective, celle qui ne reconnaît le neuf que comme *précurseur* de l'après-coup, de la *Nachträglichkeit*, dit Freud, où, le système culturel ayant subi une réfection majeure, la nouveauté balbutiante est devenue bien lisible et bien visible et s'est donc imposée.

Oui, nous voyons chez certains idéologues du boulangisme un langage qui n'est pas celui, acclimaté et fonctionnel, de la démagogie patriotarde, césarienne et antiparlementaire,

5 Ernst Bloch, *Héritage de notre temps,* trad. p. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1977.

mais déjà ce langage totalitaire dont Jean-Pierre Faye étudiera dans un livre magistral la «topographie» à l'époque de Weimar[6].

Oui, on peut dégager du fatras poétique des écoles décadentes et symbolistes, au milieu des «cloches qui sonnent leur glas dans le jardin de mon âme» et «des brebis hagardes au milieu des lys non éclos», quelques traces d'une «révolution du langage poétique», confondue cependant avec les marques ostentatoires de sécession poétique à l'égard des vulgarités prosaïques de ce que Mallarmé nommera «le Journal[7]». Inutile de dire combien cette identification rétroactive du *novum* mesuré par son succès ultérieur pose de problèmes. Il n'est pas faux de demander à l'histoire de juger de ce qui, dans la répétition et la reproduction culturelles, change et déplace les règles, mais cela peut conduire aussi à une sorte de hégelianisme sommaire, selon quoi toute dissidence finirait par trouver un langage et ce langage, d'abord inaudible, finirait par s'imposer.

Périphéries, dissidences, contre-discours

Peut-être prenons-nous beaucoup de précautions pour localiser l'hétéronomie. Après tout, le système discursif d'une époque n'est pas un bloc dogmatique: il est divisé en secteurs, en traditions génériques qui ont leur dynamique propre; s'il y a homéostase relative, celle-ci résulte d'arbitrages au milieu de tendances centrifuges. Le discours social d'une époque est organisé en secteurs canoniques, reconnus, centraux. Aux marges, à la périphérie de ces secteurs de légitimité, s'établissent dans un antagonisme explicite des «dissidences»: c'est là, apparemment, qu'il faut chercher l'hétéronome. Voyons un peu ce qu'il en est de ces périphéries. Nous prenons *dissidence* au sens banal du terme: «état d'une personne qui, en raison de divergences doctrinales, se sépare d'une communauté religieuse, politique, philosophique» (*Trésor de la Langue française*). La périphérie du système discursif est occupée par toutes sortes de groupuscules qui opposent aux idées et aux valeurs dominantes leur science, leur historiosophie, leur herméneutique sociale et même (au moins de façon

6 Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.

7 Il écrit en 1895 dans «le Livre, instrument spirituel»: «Journal, la feuille étalée, pleine, emprunte à l'impression un résultat indu, de simple maculature: nul doute que l'éclatant et vulgaire avantage soit, au vu de tous, la multiplication de l'exemplaire et, gise dans le tirage» (*Œuvres complètes*, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, 1974 [1945], [Bibl. de la Pléiade], p. 380).

embryonnaire) leur esthétique, groupes dont l'axiome fondamental est de mettre de l'avant cette rupture radicale dont ils se flattent. Il y a, en 1889, les fouriéristes, les adeptes de l'apostolat positiviste, les spiritistes, les théosophes, les colinsistes ou socialistes-rationnels; il y a aussi les féministes, les partisans de l'«émancipation des femmes» dont les thèses et les propos paraissent d'une inénarrable cocasserie lorsqu'ils sont rapportés par les chroniqueurs établis des discours légitimes.

Les dissidences groupusculaires se savent en lutte contre l'emprise de l'hégémonie et dans la nécessité de mettre en place pour se maintenir une convivialité à toute épreuve, un enfermement sur leur propre logique, produisant à la fois un discours *autosuffisant* et *imperméable* aux influences du dehors. Ces dissidences s'organisent donc toujours comme des résistances. C'est en voyant la manière dont elles exigent l'adhésion sans réserve de leurs zélateurs, dont elles travaillent à accentuer la spécificité de leur vision des choses, que l'on peut percevoir *a contrario* l'oppression de l'hégémonie contre laquelle elles opèrent. Tout groupe dissident doit disposer d'une sorte de *palladium*, d'un talisman qui le rende invulnérable aux «vérités» dominantes.

Cependant, l'hégémonie pèse encore sur la logique du groupe. Non seulement parce qu'il n'est pas aussi imperméable qu'il se flatte de l'être, mais aussi parce que l'hégémonie possède un pouvoir d'agglomération, une force de gravité énorme qui produit à sa périphérie un éclatement groupusculaire, un fractionnement fatal. Elle semble fonctionner comme le fait Jupiter à l'égard des petites planètes ou astéroïdes transmartiens! Son énorme masse rend difficile l'*accrétion* des entités périphériques. De façon mécanique, pourrait-on dire, l'hégémonie favorise le fractionnement des périphéries et ce fractionnement multiple répond encore à sa logique même. C'est ainsi qu'on peut expliquer la dislocation des socialismes et des féminismes en sectes et chapelles innombrables qui, tout en reconnaissant leurs enjeux communs, épuisent une bonne part de leurs énergies en querelles et dénonciations et en divergences doctrinaires. Les partisans de l'émancipation des femmes sont tronçonnés en six ou sept groupes (et revues) incapables de compromis sur les degrés de radicalité dans la tactique, groupes où il est facile de percevoir comment la critique du «masculinisme» est en interférence constante avec le retour du refoulé quant au «rôle naturel» de la femme et, par réaction, avec sa dénégation volontariste. Les dissidences, secouées à hue et à dia, semblent alors fatalement poussées vers l'intolérance et le dogmatisme, moyens de résister qui ne font qu'aggraver les fractionnements. Chez les socialistes, tous réclament d'une seule voix l'unité,

l'union, la «fin des querelles d'école», mais une sorte de dieu malin, émissaire de l'hégémonie, fait que le souci d'unité engendre à son tour des dénonciations fractionnistes et de nouvelles sécessions et hérésies. Chez les féministes, les partisanes de la tactique de la «brèche» et celles de l'«assaut», les «modérées» et la «Ligue des femmes socialistes», sont incapables de concilier leurs perspectives. À l'extrême-gauche, les possibilistes, allemanistes, collectivistes (guesdistes), communalistes, blanquistes, anarchistes (et, parmi eux, «anarchistes individualistes» et «anarchistes collectivistes») s'affrontent dans la cacophonie. Ceux qui sont au plein centre de l'hégémonie peuvent se réclamer de la tolérance et du libéralisme; ils n'y ont pas grand mérite. À la périphérie, la cohésion ne peut s'obtenir que par l'imposition dogmatique d'une contre-violence symbolique. Il faudrait montrer qu'alors même que ces querelles semblent avoir une histoire propre, elles se développent sous la dépendance directe (par infiltration) et indirecte (par l'effort de dissidence même) de l'hégémonie.

L'analyste du discours social ne se hâtera point de conclure à une rupture chaque fois qu'il est mis en face d'énoncés expressément paradoxaux ou protestataires. Il verra de quelle puissance d'attraction dispose le discours social hégémonique pour restreindre l'autonomie critique des doctrinaires socialistes ou féministes, tout comme l'indépendance spéculative ou imaginative du penseur et de l'artiste. Il verra comment les pensées censées contestataires se développent dans la *mouvance* de l'hégémonie invisible contre laquelle elles cherchent à poser leur critique, comment s'infiltre constamment en elles le discours dominant qu'elles refoulent.

Le discours social canonique mystifie, mais il porte aussi la pensée conforme, comme l'air porte l'avion (s'il est permis de s'exprimer ainsi). C'est dans les lieux distingués de la *Revue des Deux Mondes* que le penseur peut se montrer le plus subtil, le plus cohérent, le mieux informé et même, à certains égards, le plus lucide. Sur les marges, dans les feuilles socialistes ou féministes, que d'aveuglement, que de mauvais pathos, que de maladresses!

Hétéronomie et acceptabilité historique

Il résulte de ce que nous avons exposé jusqu'ici que, pour évaluer l'écart d'intelligibilité qui sépare, en un moment historique déterminé, les discours canoniques, légitimés par tous les caractères et les paramètres de l'hégémonie ambiante, et les doctrines et contre-discours qui

se tiennent dans les périphéries du système, nous ne pouvons nous fier ni au jugement de notre epropre temps ni au repérage de marques formelles d'une subversion des codes prévalants.

C'est dans cet esprit que nous aborderons la revendication de l'émancipation des femmes et notamment l'argumentation suffragiste au XIXe siècle. Il est certain que ce discours n'a rien, formellement et topiquement, qui paraisse en rupture avec une certaine acceptabilité politique dont la mémoire remonte aux «Immortels Principes de 1789» et à la Déclaration des Droits. Il est non moins certain que, vers 1890 et plus tard, l'exigence de la pleine citoyenneté pour la femme paraît – en dépit de la forme «classique» de ses arguments – non pas seulement exagérée et extravagante, mais strictement impensable vue de l'hégémonie, ne provoquant, même chez les «progressistes», qu'une sorte d'ébahissement exaspéré. C'est comme si on venait argumenter aujoud'hui qu'il faut faire voter les enfants de quatre ans ou les électeurs qui auraient laissé par testament des indications sur leurs options électorales *post mortem*. De telles propositions excéderaient l'*acceptabilité*, strictement historique il faut le dire, et seraient hétéronomes au sens que même une séquence d'arguments rationnels à leur appui ne viendrait pas augmenter d'un iota la *prise en considération* de ces thèses.

Rétrospectivement, nous soupçonnons de mauvaise foi le chroniqueur de gauche du siècle passé qui déclare en substance: «Je ne suis pas moins progressiste qu'un autre, mais le droit de vote aux femmes, là, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle, c'est le monde à l'envers. D'ailleurs les femmes raisonnables n'en veulent pas», mais c'est à tort, car à cette époque le discours féministe suffragiste, quoique calqué sur les discours politiques progressistes de tout le siècle, reste privé d'acceptabilité, y compris de celle, minimale, qui permet la prise en considération, fût-ce indignée et colérique, des thèses en question. Le féminisme ne met pas en colère en 1890: il fait rire, et il fait rire un vaste secteur qui unit dans le même ébaudissement *l'Univers* des frères Veuillot et *La Lanterne* de la gauche radicale. Il n'est guère qu'à l'extrême-droite antilibérale que l'on *voit* que le féminisme est dans le droit fil de la pensée démocratique-jacobine, parce que cette idéologie tout entière est perçue comme satanique et antiphysique, impliquant un dévoiement fatal du cours naturel de l'histoire humaine.

Ainsi nous sommes conduits à lier fermement la catégorie de l'hétéronome à celle de l'acceptabilité historique, c'est-à-dire aux fluctuations, parfois surprenantes à moyen terme, de l'idéologème de l'impensable et de l'indicible. Au reste, l'hétéronomie nous semble ne pas exclure la capacité, manifestée justement par des contemporains, de percevoir la logique interne d'un discours tout en montrant que ce discours ne saurait les atteindre, ne saurait s'adresser à eux, n'a pour eux aucun «charme» au sens quasi magique de ce mot. L'hétéronomie n'est pas d'ordre *formel,* ni même de l'ordre de certaines opérations interdiscursives qu'on pourrait intemporellement qualifier de critiques, de déconstructives ou de subversives. Elle doit s'apprécier dans la logique d'une *pragmatique socio-historique* où les genres, les discours, les idées ont une force perlocutoire orientée vers des destinataires-cibles dont l'*habitus* doxique, pathétique et identitaire comporte une perméabilité particulière à ces influences, une capacité de les goûter et d'en renouveler le plaisir. Un type discursif peut m'être contemporain mais rester *lettre morte* pour moi, pour mon groupe, pour ma strate culturelle, parce qu'il ne *me* dit rien, parce que tous ses effets, son pathos, ses suggestions figurales ont sur moi (qui n'en suis pas le destinataire d'élection) un effet adverse de la réception pertinente: il me fait rire, me révulse, m'exaspère, m'aliène au lieu de me charmer, de me stimuler, de me donner une identité». C'est dans cet esprit qu'il faut aborder la propagande socialiste vue par les chroniqueurs «bourgeois» du XIXe siècle. Un exemple net s'offre à nous de cette disjonction entre ce que nous appellerons l'intelligibilité formelle et l'hétérologie illocutoire. Barthes avait fait remarquer, en parlant d'un certain pathos hyperbolique des jacobins, que «la Révolution fut par excellence l'une de ces grandes circonstances de la vie où la vérité, par le sang qu'elle coûte, devient si lourde, qu'elle requiert pour s'exprimer les formes mêmes de l'amplification théâtrale [...]. Jamais langage, disait-il, ne fut plus *invraisemblable* et moins *imposteur*[8]». En octobre 1890, le journaliste du *Temps*, quotidien officieux, républicain pondéré, fait connaître à ses lecteurs bourgeois les constantes de la propagande socialiste:

> Un discours socialiste révolutionnaire se compose en effet d'une série d'antithèses: capital, travail; employeur, employés, patrons, salariés; bourgeois, prolétaires; exploiteurs, exploités; voleurs, volés; on oppose les uns aux autres en changeant les épithètes de minute en minute: on compare l'atelier bas, humide, malsain au

8 Roland Barthes, *le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953, p. 35.

> palais où se vautrent les oisifs du patronat; le taudis où règne la misère prolétarienne aux riches appartements de l'oligarchie bourgeoise. Les ouvriers que les théories révolutionnaires ne séduisent pas sont des «vendus». Les contremaîtres sont des domestiques, des «singes» qui vivent de la sueur du peuple. Puis le vocabulaire comprend les expressions simples: «bourgeoisie cupide, classe capitaliste, classe des affameurs», ou les phrases plus compliquées: «tenir haut et ferme le drapeau du prolétariat», «saluer les délégués du monde du travail au véritable parlement ouvrier». Puis des jeux de mot à effet: l'ouvrier a des durillons aux mains, le patron a des durillons au cœur. Enfin, pour terminer vient l'invocation à la Révolution sociale et à l'émancipation des travailleurs par les travailleurs eux-mêmes (23 sept. 1890, p. 3).

Or, cet article, s'il est malveillant, n'est aucunement caricatural: le journaliste a bien repéré des traits typiques de cette propagande qui emprunte aux formes les plus hyperboliques de la rhétorique jacobine, du roman à la Eugène Sue, de l'éloquence de la chaire et du barreau. Là où le journaliste bourgeois ne voit qu'emphase maladroite, mauvais pathos, clichés extravagants, le militant ouvrier entend un langage d'action, juste et persuasif. C'est toujours le paradoxe des *Fleurs de Tarbes*: vérité pour les uns, rhétorique pour les autres. Dirons-nous hétéronome l'historiosophie de l'émancipation des travailleurs, qui est si évidemment dans le XIX^{e} siècle «comme un poisson dans l'eau»? Si l'on s'en tient au critère d'acceptabilité dominante dont la contre-épreuve est celle du ridicule, du *mauvais goût*, indices de la *mauvaise foi*, il est certain que la métaphore du «patron, vampire ou sangsue qui s'engraisse de la sueur et des larmes du prolétariat» est une image lamentable, qui fait plus que friser le ridicule. Or, elle n'est pas l'invention d'un publiciste réactionnaire qui se gausse des socialistes. Elle a été reproduite par les porte-parole des «damnés de la Terre» avec un zèle et un bonheur toujours renouvelés. Elle voulait dire quelque chose et dans sa logique, dans son *logos*, elle était pertinente, efficace, évocatrice, elle sonnait juste. Pour tout autre destinataire que le militant ouvrier, elle sonne faux; elle est déjà un élément de ce répertoire d'hyperboles polémiques qui se figeront en des «langages de bois». C'est ici le *mystère* historique des acceptabilités et des efficacités discursives.

L'exemple nous rappelle que nous ne disposons pas de critères transcendantaux pour juger d'une *esthétique* (car c'est bien d'une esthétique, inséparable d'une topique, qu'il s'agit ici). Les contre-discours, privés par la nature des choses de *criterium* admis, d'assises doxiques, de langage propre, bricolent leurs cadres cognitifs, leurs moyens perlocutoires, persuasifs et leur esthétique avec les moyens du bord et par des emprunts toujours abusifs et donc à quelque degré ridicules; les contre-discours opèrent toujours dans la maladresse de l'illégitimité, de l'*abus de langage*.

L'hégémonie comme impossibilité d'une autre légitimité

Nous appelons *effet d'hégémonie* ce qui rend toujours insatisfaisants, inadéquats, problématiques, un peu ridicules aussi, les langages des périphéries, telle la propagande socialiste au siècle passé: d'un côté celle des collectivistes que nous venons de présenter, de l'autre celle des anarchistes. La première est mélodramatique, «noblement» pathétique et épique. Les «martyrs de l'exploitation capitaliste» se voient interpellés dans un style ampoulé, particulièrement éloigné du langage ordinaire de l'ouvrier: «Les sbires de Dame Thémis [...] ont étalé au grand soleil leurs turpitudes, leurs malpropretés et leurs discordes se montrant dans toute leur laideur et leur corruption[9]». Les anars, de leur côté, n'ont pas tort de penser que ces grands mots, ces tropes et ces métaphores ne sont pas la langue de la grande foule travailleuse, qu'il faut «parler sans magnes au populo» pour lui expliquer par exemple que les élections sont un «piège à cons»: «Dans une quinzaine de jours y aura de nouveau bouffe-galette à l'Aquarium: ils ne seront ni moins tripoteurs ni moins crapules que ceux qui viennent de déguerpir[10]». Qui ne voit que le choix de ces deux langages, qui portent deux stratégies de lutte et d'interprétation immanentes et antagonistes, se renvoient l'un à l'autre leurs apories et leurs inconvénients? L'imposition de la langue légitime, même doublement déniée, s'exerce sur le contre-discours socialiste révolutionnaire, qui ne peut s'adresser au peuple en un quelconque langage qui soit *déjà* celui du prolétariat émancipé.

Glissements ou ruptures franches?

9 Jean Volders, dans *le Peuple*, 21 mai 1889, p. 1.

10 [Émile Pouget], *Le Père Peinard*, 23 septembre 1889, p. 1.

Il n'y a pas, il n'y a jamais eu d'émergence tout armée d'un langage neuf dans la tête de quiconque; il n'y a pas, dans l'histoire des discours et des idées, de ruptures (épistémologiques ou autres) franches et irréversibles. Par la nature même des choses, toute rupture est d'abord un glissement de sens mal perceptible, une érosion mal balisée, un balbutiement maladroit. Par *maladroit* j'entends: qui tâtonne pour se trouver un langage *autre*, qui ne formule un paradigme hétérodoxe qu'au prix d'un aveuglement au potentiel de sa logique nouvelle et qu'en appuyant bien souvent sur des constructions admises par l'époque sans mesurer le conflit interne que suscite la coexistence du légitimé et de l'inouï. Le changement de langage, la «déconstruction» critique de normes et d'axiomes, l'hétéroglossie et l'hétéronomie ne peuvent se *situer* en un point déterminé de la trame discursive, ni en un moment déterminé, en un texte déterminé, bien dégagé des formes et thèmes prévalant dans le secteur. Le changement, quand il advient, ne s'opère pas ponctuellement et non plus positivement: il résulte souvent d'une crise sous contrainte, d'une désorganisation globale d'un pan du système discursif qui déstabilise un secteur sans lui offrir d'abord aucune échappatoire, aucune nouvelle formule toute prête.

C'est à l'intérieur de cette crise (à quoi répondent généralement des opérations de recyclage d'anciennes formules, de défense des intérêts investis, de remise à neuf et de restaurations ostentatoires, ou d'emprunts de formules à des secteurs idéologiques moins menacés), c'est à l'intérieur de ce retapage que du *nouveau langage* va *peut-être* émerger. Les ruptures sont suscitées par une crise conjoncturelle, mais rien ne garantit que toute crise soit grosse d'innovations réelles. Le nouveau langage ne se dégage jamais du premier coup, mais par une série de *relais* comportant des avant-coups et des après-coups, ceux-ci correspondant à une réélaboration générale du contexte nécessaire à une bonne intelligibilité de ce qui était émergent. Si de telles hypothèses peuvent être suggestives, c'est qu'elles s'opposent aux mythes de l'innovation créatrice soudaine et de la rupture éclatante qui encombrent l'histoire philosophique et l'histoire littéraire.

Vers 1880, le secteur poétique illustre bien la recherche ostentatoire et vaine de «formules poétiques» dans une crise globale qui entraîne la dévaluation du poétique, délégitimation redoutée qu'il serait trop long d'expliquer ici. Tous les «poètes» se mettent en quête d'un langage *autre* et – ce n'est pas la même chose – se convainquent vite qu'ils l'ont trouvé: «La populace ou si vous voulez la foule a inventé à son usage le *volapük*. Il faudrait que les esprits supérieurs ripostent par l'emploi de quelque mode de langage mystérieux [...].

Je crois que la chose est en train[11]». Voici énoncé (il l'a été cent fois) le mythe d'une hétéroglossie créée pour une élite esthétique, qui n'est d'abord qu'une vaine appétition à effacer les *marques sociales* du langage, à opérer une mise en quarantaine préventive, à fétichiser l'innovation comme dénégation «pure» des vulgarités du discours social. Si nous acceptons la thèse d'une «révolution du langage poétique» advenue quelque part entre Lautréamont et Mallarmé, nous tenons néanmoins à marquer combien celle-ci est engluée dans le poncif symboliste, dans la quête ostentatoire de l'abstrus et de l'abscons («abscons comme la lune», éructait Verlaine dans les vapeurs de l'absinthe).

⋆ ⋆ ⋆

En quelques mots, des propositions de synthèse pour terminer cet exposé qui est loin de conclure. Le fait de l'hétéronomie et de l'hétéroglossie ne peut s'appréhender par une intuition locale, mais doit se connaître dans l'économie globale du discours social d'un temps. L'hétéronome n'est pas une qualité intemporelle de certains textes, mais un fait historique et «impur» qui se produit dans l'affrontement et sous des contraintes qui le rendent fondamentalement ambigu et balbutiant. L'hétéronomie est en rapport direct avec l'acceptabilité, variable historique engendrée par l'économie discursive *globale*, et plus largement avec l'efficace pragmatique qui s'attache à une configuration discursive. Elle n'est pas un trait formel; elle n'est pas non plus une sorte de *valeur* transhistorique, selon l'axiologie surréaliste de la subversion (dont on va retrouver la marque chez Bataille). Les grands inventeurs de langage en 1889, ce sont certains «boulangistes de gauche», comme nous l'avons signalé. L'hétéronomie se confond aisément avec les innovations ostentatoires qui encombrent le marché des biens symboliques. Une théorie de l'hétéronomie, si elle ne veut pas fétichiser son objet, appelle donc la constitution d'une pragmatique socio-historique.

❦

11 Chronique d'Amarus, dans *l'Instruction publique*, année 1889, p. 620.

Juifs, trahison et littérature[1]

Tout est dit et l'on vient trop tard après un siècle de recherches sur les tenants et les aboutissants de l'Affaire Dreyfus. On peut tout au plus reprendre certaines questions sous des perspectives mal aperçues, apporter quelques corrections et précisions qui ne soient pas d'infime «détail» aux conclusions admises.

Dans quelques livres récents, spécialement dans *Ce qu'on dit des Juifs en 1889: antisémtisme et discours social*, j'ai étudié le développement de la propagande antisémitique en France dans les années qui précèdent l'Affaire et j'ai cherché à aborder le problème que pose cette montée de l'antisémitisme avec une problématique à quelques égards différente de celle d'autres historiens. Travaillant à partir des notions de discours social et de topographie (de «division du travail» discursif), j'ai analysé en une coupe synchronique un large échantillonnage de tout l'imprimé – livres, journaux et périodiques, brochures, affiches – produit au cours d'une année-témoin, l'année mil huit cent quatre-vingt-neuf. Ma problématique était la suivante: je cherchais à voir non pas les seuls «professionnels» du pamphlet antisémite, – encore moins à me limiter aux écrits de celui qui fut au premier chef un professionnel de la chose, Édouard Drumont, – mais à identifier et comprendre une *dissémination générale* d'énoncés méfiants ou hostiles à l'égard des Juifs, de stéréotypes et de mythes dispersés dans le système global de ce qui s'imprime et se lit à cette époque – tant dans la presse des diverses tendances, des cléricaux aux socialistes, et même des carlistes aux anarchistes, que dans les grandes revues «politiques et littéraires», les illustrés, dans les genres littéraires, les ouvrages médicaux, scientifiques etc.

Sans doute, chacun de ces secteurs, de ces genres et de ces disciplines doivent être abordés selon leurs logiques et leurs intérêts propres. Cependant, il est certain pour moi que, dans tout état de société, une certaine hégémonie fait circuler entre les formations discursives co-existantesdes «manières de voir» et des «manières de dire», des présupposés et des préconstruits, des micro-récits et des arguments.

À partir de ces travaux et de recherches plus récentes et inédites, je voudrais aborder dans la présente étude une question à la fois très délimitée, de peu de portée en apparence,

---

1 Paru dans les *Miscellanées en l'honneur de Gilles Marcotte,* dir. P. Popovic & B. Mélançon. Fides, 1995.

mais néanmoins «dérangeante»: celle du rôle qu'ont pu jouer des écrits littéraires non seulement dans la diffusion de stéréotypes hostiles aux Juifs, mais dans le développement d'un «thème» bien précis et qui a avec l'Affaire un lieu direct, le thème de *l'espionnage militaire* et de la *trahison juive*. Mon objet de recherche et de réflexion dans cette étude est de contribuer à faire voir ce qui est déjà arrivé dans la culture et dans le monde des représentations sociales avant que *La Libre Parole,* la feuille antisémite parisienne lancée en 1892, ne titre un beau et pour elle triomphal soir de l'automne 1894:

HAUTE TRAHISON
ARRESTATION DE L'OFFICIER JUIF A. DREYFUS[2]

– Le Juif sur la scène

Il y a donc le champ littéraire... Le théâtre français, on le sait à peu près, depuis le romantisme, n'a présenté de personnages juifs qu'absolument détestables et haïssables. On peut être plus précis quant à mon thème dans cette étude: dans *L'Hetman*, tragédie en vers de Paul Déroulède (Lemerre, 1877), le méchant de ce drame russo-cosaque, «Chmoul à double face», y est le prototype du Juif scénique comme *traître et espion*. De fait, si on demande où s'établit d'abord, non pas simplement de l'antisémitisme littéraire, mais la récurrence du thème spécifique du Juif sans patrie, *traître congénital et espion*, c'est dans le théâtre qu'on trouvera la tradition la plus continue et la plus soutenue.

Dans le théâtre de littérature canonique (ce qui est le cas du drame de Paul Déroulède) *et* dans le drame de boulevard ausi bien. Exemple dans cette catégorie: *La Marseillaise* de Georges Champagne, pièce patriotique joué pour le Centenaire de la Révolution, où en 1792 un méchant juif, pantin stéréotypé, trahit l'armée française en Alsace. Ce Juif trahit du reste quiconque lui témoigne de la confiance – une confiance bien mal placée dans un personnage si immédiatement répugnant: «*Dietrich* (voyant Isaac): – Vilaine figure en effet... Enfin!» Ce drame patriotique plein de rebondissements s'achève sur un épilogue où ledit Isaac meurt empoisonné par avec le poison même qu'il destinait aux patriotes: « – Moi!... qui meurs avec le regret de n'avoir pu vous anéantir...» – tandis qu'au loin retentit la Marseillaise et que tombe le rideau.

2. 1. 11. 1894, p. 1.

C'était en effet au siècle passé un axiome élémentaire de l'art dramatique: tout personnage juif devait jouer un rôle parfaitement odieux pour que les principes spéciaux de la vraisemblance théâtrale fussent sauvegardés. Adolphe Dennery (ou d'Ennery), auteur israélite de théâtre boulevardier et de mélodrames, assez notoire dans le dernier tiers du siècle, expliquait dans une conférence qu'il lui avait été impossible de jamais mettre un Juif dans une de ses pièces puisque le rendre positif ou aimable eût paru une transgression des règles scéniques.

La Lutte pour la vie, grand succès dramatique d'Alphonse Daudet en 1889 (on oublie que Daudet a connu le succès comme dramaturge), est imprégné d'antisémitisme, – le méchant de la pièce qui est, à de certains égards, un traître à la France ou à ses intérêts, n'est pas juif, c'est *seulement* un politicien républicain, ... mais il est fiancé à une jeune femme cynique, vénale et corrompue, Esther, qui elle, bien sûr, est juive. Cette pièce se relie aux thèmes classiques dans le théâtre à thèse d'actualité de la corruption politique et de l'affairisme.

– Juifs de romans

Dans le roman, il faudrait refaire pour les années 1880-1890 le travail fait autrefois par Charles Grivel pour une période antérieure: lire tous les succès d'époque en bloc, et voir alors la récurrence de Juifs, plus ou moins explicitement identifiés, comme personnages méchants, dissolvants, étrangers au patriotisme et à tout esprit civique dans tout ce qui se sous-titrait alors «romans contemporains», – ce sont souvent des *Bildungsromane* des illusions perdues avec pour héros un jeune provincial jeté pour son malheur ete son édification dans les milieux faisandés du Paris boulevardier, politique, journalistique et/ou affairiste. Exemple ici, – parce que le thème du Juif acharné à la ruine matérielle et morale de la France est central au récit, – *L'Âge du papier* de Charles Legrand, 1889: ce papier, c'est le papier-monnaie des krach financiers et le papier-mensonge de la presse «enjuivée» – ce néologisme date des années 1880. Le *Mercure de France* caractérise le roman de Legrand comme «un pamphlet dirigé contre les Juifs», «et qui n'est pas sans mérite», ajoute le critique[3].

3 *Mercure de France,* vol. 1889, p. 61.

Autre roman des illusions perdues dans le milieu du théâtre parisien, lui aussi «enjuivé»: *Dinah Samuel* de Félicien Champsaur (c'est aussi une sorte de roman à clé contre Sarah Bernhardt)[4].

Le Juif bien caractérisé comme traître et espion revient comme personnage typique dans le roman d'un auteur anarchisant, argotique, grinçant et non-conformiste qui a conservé une notoriété jusqu'à nous. On l'a comparé à une sorte de prototype de Céline. *Bas les cœurs!*[5] de Georges Darien, l'auteur du *Voleur,* forme – narré par un enfant observateur mais naïf – un tableau des lâchetés, jobardises et patrouillotismes bourgeois pendant la guerre franco-prussienne de 1870. Le personnage le plus odieux de ce roman où les salauds bourgeois et petits bourgeois ne manquent pas, est un nommé Zabulon Hoffner, «israélite» («il ne faut pas dire *juif:* c'est très impoli...», tance la mère du narrateur) et «luxembourgeois» (hum! on connaît ça!) qui, d'abord, crée un comité destiné à envoyer des dons à l'Armée de Metz (dont les troupes de Bazaine ne verront évidemment rien) et que plus tard on verra diriger le pillage de Versailles par les Prussiens.

Quant au roman à thèse antisémite, si vous voulez à l'antisémitisme obsidional mis en roman, on en rencontre aussi quelques exemples dans les années 1880 dont le premier est le plus curieux, contemporain exact de la parution de *La France juive:* il s'agit du *Baron Jéhovah* de Sidney Vignaux, sorte de fantasia hoffmanienne avec des Juifs hideux au jargon-Nucingen.

> En ce temps-là, Isidore Manheim était juif rue de la Harpe. Sa juiverie de haute crasse était tellement palpable qu'elle repoussait l'euphémisme d'Israélite...

Ce qui frappe dans l'affabulation de ce roman que Pierre-André Taguieff vient également de redécouvrir[6], c'est qu'elle tourne autour d'un plan juif secret et machiavélique de

---

4 Champsaur est aussi l'auteur d'une pièce de théâtre, *La Gomme,* où le personnage le plus odieux de ce milieu de «gommeux» et de boulevardiers, est juif.

5 Paris: Savine, 1889.

6 Dans son livre *Les Protocoles des Sages de Sion,* Berg, 1992. 2 vol.

revanche, exposé dans un mystérieux document, «le Testament d'Ybarzabal», plan de conquête qui n'est pas sans préfigurer les ultérieurs *Protocoles des Sages de Sion*, fabriqués, comme on sait, par l'agent parisien de l'Okhrana tsariste au début de ce siècle – pour usage en Russie à l'origine.

– Un poème de Victor Hugo, ou le déchiffrement littéraire de l'époque

Frederick Busi suggère dans son récent livre sur Édouard Drumont que l'antisémitisme moderne peut être rapporté à la perception des Juifs comme «traîtres».[7] Sans doute, mais en ces termes généraux, le propos ne permet pas de voir – ce que j'essaie de faire ici – comment cette vieille «perception» (venue évidemment de la légende de Judas) s'inscrit dans l'économie des «sentiments» antisémites, comment elle vient à s'argumenter et se rendre «probable» et «moderne» dans une opération doctrinale et idéologique déterminée et une stratégie – plus ou moins délibérée et plus ou moins contingente. C'est à dire comment on en vient à construire dans la culture du temps l'éclatante évidence que comporte le propos fameux de Maurice Barrès au début de l'Affaire, un propos qui était aussi, aux yeux du député boulangiste de Nancy et de l'auteur d'*Un homme libre*, un argument irréfutable: «Que Dreyfus est capable de trahir, je le conclus de sa race....»

Le thème du Juif, traître éternel à ses protecteurs et à ses maîtres en tous temps et sous tous les climats (une des spécifications du «juif perfide» et l'avatar du Judas évangélique), apparaît en une énumération de deux pages[8], une «congerie» dit l'ancienne rhétorique où la masse des petits exemples dispersés, – remontant aux Carolingiens! – est censée servir de preuve induite par accumulation, dans *La France juive* de Drumont (1886): «Sédécias empoisonne Charles le Chauve etc...» Énumération qui se conclut par l'énoncé du paradoxe que Proust va attribuer au Baron de Charlus lequel déclarera que ce Dreyfus – qui n'a tout de même pas trahi la Palestine, – est au fond un peu diffamé par les nationalistes, tous ces Juifs ne pouvant être qualifiés de traîtres de ce qui n'est que leur patrie apparente: «Pour les

7 p. 6.

8 I, 316-7.

Juifs, cela constitue-t-il de l'espionnage ou de la trahison? En aucune façon, concédait perfidement Drumont, ils ne trahissent pas une patrie qu'ils n'ont pas ...»[9]

De cette perfidie héréditaire – combinée à la vénalité – à l'égard de ceux qui se confient à vous, il y avait dans l'histoire ou plutôt la petite histoire de la Monarchie de Juillet un épisode suffisamment connu par tous au siècle passé et suffisamment éloquent dans ses données mêlées de fantasmes, pour servir de quasi-preuve. Il ne faut pas sous-estimer le fait mentalitaire d'une époque où des exempla isolés, à haute typicalité littéraire et à effet de pathos et de contraste possèdent un pouvoir de conviction très fort. Je considère que l'une des fonctions de la littérature au siècle passé fut de *lire* les conjonctures successives en modernisant des mythes que semblaient écarter les savoirs positifs avec lesquels la littérature était désormais en concurrence et à prétendre les retrouver «incarnés» dans le réel en un épisode aux fonctions d'intersignes sidérants. L'épisode dont il s'agit est celui de «Deutz, le traître ignoble qui livra l'infortunée duchesse de Berry pour la somme de 500,000 francs»[10]. Le cas de Deutz est évidemment, dans ce qu'on connaît des faits, plus complexe et bizarre: Juif né à Cologne, néophyte catholique converti à Rome, puis mué en mystique de Louis-Philippe et de la «Liberté», Deutz «vend» la duchesse de Berry dont il avait capté la confiance et qui cherchait à soulever la Vendée en 1832 en donnant à Thiers les moyens de s'emparer de ladite duchesse devenue chef du Parti légitimiste. Que Deutz ait tiré 500,000 francs de cette opération, ourdie plutôt par une conviction qui ne recule pas devant les moyens, relève, jusqu'à preuve du contraire, de la légende légitimiste. Il n'empêche que dans le siècle romantique, même les âmes démocrates s'horrifient et frissonnent devant celui qui, vénalement ou gratuitement, «a livré une Femme». C'est Victor Hugo même qui, aux *Chants du crépuscule*, dans un poème de 1835, authentifie lyriquement la thèse de Deutz comme traître vénal sorti d'un *Gothic Novel,* et – ce qui est pire – en fait avec grandiloquence le modèle accompli et avéré du Juif comme traître éternel.

Henri Rochefort, – «l'archer fier, le hardi sagittaire / Dont la flèche est au flanc de l'Empire abattu», comme avait versifié plus tard Hugo à la gloire du rédacteur de *la Lanterne*

---

9 Il y a même dans la *FJ* (11 et svt.) un épisode qui relie les Juifs traîtres et un nommé ... Walsin-Esterhazy – père du futur contre-héros de l'Affaire qui devrait porter son nom. À l'annonce de Sedan, les Juifs de Constantine aidés de Maltais rouent de coups le malheureux général Walsin-Esterhazy, quoique blessé.

10 Drumont, *France j.,* I, 61. Voir aussi sur cet épisode Martinez, 96.

– et Édouard Drumont, l'auteur de la *France juive* (1886) avaient ceci de commun avec bien d'autres littérateurs du siècle passé qu'ils connaissaient leur Victor Hugo par cœur et sans doute devaient-ils admirer ce poëme en particulier:

...
C'est la pudeur publique en face regardée
Tandis qu'il s'accouplait à son infâme idée
C'est l'honneur, c'est la foi, la pitié, le serment,
Voilà ce que ce juif a vendu lâchement.

Juif! les impurs traitants à qui l'on vend son âme
Attendront bien longtemps avant qu'un plus infâme
Vienne réclamer d'eux dans quelque jour d'effroi
Le fond du sac plein d'or qu'on fit vomir sur toi ...

Pas un vers qui ne s'applique «prophétiquement» à Dreyfus tel que l'inventera la légende antidreyfusarde – Hugo anticipe même sur un topos qui connaîtra ses beaux jours vers 1897-98, la trahison du Juif consolant au moins du fait que le traître n'était pas et ne pouvait finalement être un Français, mais seulement

... un oblique étranger
Qui nous donne du moins le bonheur de songer
Qu'après tant de revers et de guerres civiles
Il n'est pas un bandit écumé dans nos villes
Par un forçat hideux blanchi dans les prisons,
Qui veuille mordre en France au pain des trahisons!

Ce qui me retient dans ce poème qui a certainement figuré en bonne position dans l'arsenal antidreyfusard, c'est qu'il «acceptabilise» par anticipation quelques thèmes virulents de l'Affaire, mais aussi qu'il représente bien – typiquement hugolien qu'il est dans sa rhétorique – une certaine connaissance poétique par typicalité, sublimité et intersignes, une forme de connaissance lyrique antérieure justement à la «révolution du langage poétique» avec Rimbaud, Lautréamont et Mallarmé – laquelle semble par quelque côté avoir eu pour raison d'être d'enfin «éviter cela».

– Genres mineurs

On devrait, si on voulait être complet, passer en revue beaucoup d'autres secteurs, – on explorerait la petite littérature comique par exemple, avec la facétie militaire, genre où triomphe Jean Drault, inventeur patriotard du *Soldat Chapuzot* et auteur haineux de *Youtres impudents!* (1890). Antoinette de Riquetti-Mirabeau Comtesse de Martel de Janville, l'enfant terrible de l'aristocratie parisienne des années 1890, qui signait ses romans à succès du pseudonyme de «Gyp», rencontre alors un succès énorme avec un «genre» qu'elle partage, en clé plus distinguée, avec le nommé Drault et quelques autres, celui de l'antisémitisme comique. Peut-être sa niaiserie décourage les analyses, mais ce comique antisémite a été très répandu et sous couvert du rire on pouvait atteindre bien des publics. Par ailleurs, il faut rappeler puisque personne ne le dit ni ne le comprend plus, que l'antisémitisme qui peut nourrir une idéologie prophético-haineuse, a aussi été reconnu comme un grand potentiel de drôlerie, de comique. J'ai esquissé ailleurs[11] une étude des blagues des petits journaux, ce qu'on désignait à l'époque comme les «nouvelles à la main»: ici encore l'antisémitisme de gros comique et sa variante encore plus plus basse, l'antisémitisme grivois et scatologique, fournissent les éléments d'une sorte de «psychocritique» de la culture boulevardière française.

La littérature pour l'enfance et pour l'adolescence apporterait une récolte tout aussi désolante – et peut-être plus surprenante – de caricatures antisémites glissées dans les récits d'aventure et de voyage et dans les romans éducatifs. Dans *Aventures extraordinaires d'un homme bleu* de Louis Boussenard, un Juif, trafiquant de chair humaine, s'empare traîtreusement du héros: «Cet homme, un Juif, m'acheta, j'ignore comment, et me garda dans sa maison pour me maquignonner en temps et lieu...[12]»

Le roman populaire en pleine expansion, par le feuilleton et le fascicule, fait voir des littérateurs à succès dans ce secteur commercial se spécialiser dans l'antisémitisme feuilletonnesque: c'est le cas de Paul Deleutre qui signait Paul d'Ivoi avec *Les Juifs à travers les âges, grand roman historique*, c'est le cas de Louis Noir (pseudonyme de L. Salmon), auteur

11 Voir mon livre *1889*.

12 Op. cit., *Journal des voyages,* # 600, p. 3.

du *Médecin juif*, du *Colporteur juif* et de *La Banque juive* (1888), – Salmon, feuilletonniste juif, mais auteur plus qu'ambigu de romans-feuilletons qui tournent tous autour de la volonté de puissance et de conquête juives.

Dans *Chaste et flétrie,* de Charles Mérouvel, – roman à grand succès populaire, dont le titre bien fin-de-siècle est vaguement resté dans les mémoires, – la méchante femme de ce feuilleton, construit selon les recettes et les contrastes, peu «chaste» et peu française, Sarah, trahit la France et son amant: elle meurt noyée.

– Quelques remarques et hypothèses pour conclure

Dans les histoires «sérieuses» de l'espionnage en France au XIX^{ème} siècle[13], nulle affaire liée à des Juifs. Sauf une «affaire» hors-norme et fort mal prouvée, ayant beaucoup à voir avec les fantasmes – sexuels, tout particulièrement – de la fin-de-siècle, affaire beaucoup trop romanesque, bâtie autour du type combiné de Jessica et de la Belle Espionne, pour que tout n'y soit pas controuvé. De fait, les historiens d'aujourd'hui considèrent que l'accusation d'espionnage en faveur de la Prusse lancée contre *Thérèse Lachmann, dite «la Païva»* – accusation née, si je comprends bien, après la défaite de 1870 – ne repose sur rien de solide. Mais on doit noter – ce qui importe beaucoup plus dans l'idéologie et dans la littérature – que «la Païva» fut un des grands mythes ethno-sexuels du siècle, qu'elle parut y contribuer en l'incarnant. C'est un mythe du siècle bourgeois où alternent des Esther Gobseck romanesques et des Thérèse Lachmann, «horizontales» ou cocottes juives censées réelles, mais interprétées et «cadrées» dans ce qui fut proprement une lecture *littéraire* du réel. Le mythe combiné de la Fille de marbre et de la Belle espionne, le grand récit cynique de la réussite picaresque perverse dans la débauche et la vénalité, récit-synecdoque d'un siècle dégradé, d'un *mundus inversus* où s'est produit un fatal renversement des valeurs, se ressourcent cependant à une destinée qui fut en effet en dehors de la norme. Prenez l'œuvre polémique et mémorialiste de Léon Daudet: il n'y a pas un de ses livres, jusque dans les années trente, que la marquise de Païva, comtesse Henckel de Donnersmarck, cette Juive russe échouée adolescente à Paris en 1837 comme pensionnaire de maison publique, qui se maria néanmoins dans la plus haute société, qui, ayant été belle sous la Monarchie de Juillet, fut sur le tard et sous l'Empire une relation mondaine à la fois de Bismarck et de Gambetta

13 V. p. ex. Destourbet 1898.

(ce fait permettait de rendre suspect Gambetta), ne vienne *hanter*.[14] Évidemment Édouard Drumont ne la «rate» pas dans ses tableaux successifs de la «France juive» comme preuve alors connue de tous, de l'espionnage congénital juif, ici combiné à une sexualité triomphante, malsaine et vénale sur laquelle Drumont, célibataire «pudique», s'exprime avec malaise et fascination.[15]

Or, la Païva et son «mythe» renvoient encore, à mon avis, à une certaine connaissance littéraire du temps. Cette connaissance a à voir à la fois avec la déterritorialisation, avec la connaissance du monde par indices, analogies et intersignes dont j'ai parlé plus haut – et avec le positionnement de l'écrivain moderne comme transgresseur sublime.

J'appelle déterritorialisation une certaine vision du moderne comme retrait de stabilité signifiante. Ce paradigme se nourrit de littérature mais va bien au-delà. Ce qui se dit partout vers 1880, ce à quoi semble se ramener la thématique des chroniqueurs, des publicistes, des hommes politiques (d'orientations diverses), des médecins et des gens de savoir, mais surtout des littérateurs, des dramaturges, pourrait être caricaturé en une mélopée du ressentiment et de l'inquiétude anxieuse qui prendrait, dans le désordre d'une écoute «socio-analytique», la forme suivante: – le lait et les aliments s'adultèrent, – le libre examen conduit au scepticisme et au désespoir, – le malthusianisme dégrade la femme et détruit la race, – l'or disparaît devant la monnaie-papier que l'inflation absorbe, – la dette publique est un tonneau des Danaïdes, – les campagnes se vident et le paysan se déracine, – la vie urbaine produit l'immoralité, la prostitution, – la famille se désagrège, la cocotte remplace l'épouse et la mère – l'émancipation des femmes engendre des détraquées et sape les bases sociales, – la syphilis, l'alcoolisme, le morphinisme se répandent, – les criminels-nés, les dégénérés, les hystériques prolifèrent, – l'instruction obligatoire produit des déclassés, – la barbarie socialiste est aux portes, – l'économie va de krach en crises, – le pouvoir public s'estompe dans l'anonymat de tripotages incontrôlables, – la littérature disparaît dans le décadentisme, le vide et la logorrhée, – la grande presse n'est plus que mensonges et simulacres, – le matérialisme philosophique démoralise, – le sens moral disparaît, les responsabilités se pervertissent...

---

14 Voir Émile Le Senne, *Mme de Païva, étude de psychologie et d'histoire*. Paris: Daragon, 1911.

15 *France*, I, 316.

Drumont, Kimon, Jacques de Biez, Corneilhan et les autres essayistes antisémites des années 1880 pratiquent à partir de là un collage cumulatif de tous les énoncés *déterritorialisants* qu'ils n'ont qu'à puiser au hasard dans la presse, les sciences et les lettres, théâtre, roman et poésie. Tout se passe comme si leur démarche n'exigeait qu'une seule idée régulatrice: c'est que la déterritorialisation ne saurait être justement cette séquence sans ordre de prédicats sans sujet; qu'il faut, en toute logique, pourvoir ces processus venus de nulle part et s'accumulant *ad nauseam*, d'une cause, d'un agent isolable, dont l'intérêt («satanique» en effet) serait la dissolution du seul *socius* authentique. Pour interpréter en une historiosophie le paradigme de la déterritorialisation, au moyen d'une herméneutique, disons, aristotélicienne, il suffit de constater: – que *cela* se produit partout à la fois, cumulativement; – que cela détruit sans reconstruire quoi que ce soit où je me puisse me reconnaître; – que ces processus apparemment indépendants s'étayent les uns et les autres; – qu'il doit logiquement y avoir un sujet identifiable, exogène par définition au monde qui a produit et soutenu les anciennes valeurs, qui agit en ce sens, qui en est la cause et dont c'est l'intérêt; – que ce sujet peut être trouvé en posant la question *cui prodest?* et en accumulant des raisonnements inductifs; – que donc, l'antisémitisme loin d'être une doctrine démentielle (dans le cadre de l'hégémonie où il s'engendre) résulte d'un effort de rationalité appuyé sur le sens commun, avec tout son caractère non-dialectique, narratif-concret, binaire, inductif et cumulatif. C'est bien parce que dans une hégémonie donnée, l'antisémitisme apparaît comme un raisonnement normal, comme l'application – un peu systématique – de règles heuristiques qui sont celles de tout le monde, qu'il convient d'en traiter non comme d'une aberration que le malheur des temps aurait pourvu d'un rôle historique, mais comme la clé de la production idéologique où cette doctrine s'engendre de façon modale et non anomique.

Édouard Drumont le disait bien, ou du moins il nous suffit de retourner sa phrase pour le comprendre: «Les Juifs nous ont fait une société à l'image de leur âme»[16]. L'antisémitisme est bien, au sens le plus fort, le simulacre ou «le symbole de la modernisation». Le «Juif» pourvoit d'un sujet la prédication schizophrène et restitue à l'antisémite l'identité dont le «monde moderne» ne cesse de le priver. Cela est possible notamment parce que le Juif idéologique est conçu comme l'impossible coexistence de la

16 *1891*, p. 49.

territorialité (l'Or, le monothéisme, le Livre, la Nation fermée, l'endogamie) et de la déterritorialisation («l'éternel errant»[17], le Financier, le Parasite, le Cosmopolite, le Traître).

Une autre des grandes figures dix-neuviémistes de la modernité, la plus littéraire sans doute, la plus «imagée» (*bildhaftig,* disait Lukács), de Balzac à Flaubert, aux Goncourt, à Zola, est celle de la prostituée – de la pierreuse à la grande cocotte – celle de la fille vénale, sortie d'on ne sait d'où, allégorie du «mystère» de la modernité. Or, la cocotte juive, parce que la connaissance littéraire fonctionne par affinités thématiques électives, renforçait une certaine cohérence typique: sortie de *rien* et d'*ailleurs*, à la destinée picaresque et nihiliste, vouée selon le cas à finir à l'hôpital ou dans le grand monde, antiphysique et antisociale, perverse et pervertissante, déterritorialisant la morale et les valeurs, perfide et intéressée, froide (frigide, c'est une donnée qui s'attache au mythe de la Païva) et trompeuse, traîtresse par nature et fonction – et, en fin de compte, il ne manquait que cela pour moderniser *à fond* le vieux mythe de Salomé, de la Païva à Mata-Hari, cosmopolite et *espionne*. Après quoi, la connaissance littéraire va chercher et trouver dans le réel – avec la Païva et ses sœurs, – confirmation de ce qui était déjà dans la *logique* de la littérature. J'ai essayé de faire percevoir ce lien entre le sociogramme de la prostituée et la représentation littéraire de la déterritorialisation dans mon étude sur le sexe littéraire français, *Le Cru et le Faisandé*.[18] (J'entends bien qu'il s'agit encore une fois d'une littérarité du XIXème siècle que Proust, avec «Rachel quand du Seigneur», va venir proprement opacifier et déconstruire.)

Pour terminer, quelques remarques de portée générale sur l'idéologie comme anticipation et «pré-diction». L'Affaire Dreyfus forme le cas-type où l'on peut montrer en généralisant à partir d'une étude empirique, le mode de production et les effets de cette pré-écriture idéologique qui à elle seule justifie le scepticisme quand certains dires et slogans se retrouvent soudain apparemment dans le / confirmés par le «réel» – or, c'est ici quelque chose qui ne cesse de se reproduire dans la vie civico-culturelle et ceci, dans d'autres domaines bien sûr que l'antisémitisme – et l'on voit toujours alors de bons esprits en nombre, aveuglés d'«Ordre» ou de «Progrès», tomber dans le panneau.

---

17 Drumont, *Dernière bataille,* p. 94

18 Bruxelles, Labor, 1986, notam. pp. 185-193.

Que l'affaire Dreyfus soit «née de l'antisémitisme», c'est ce dont tous les contemporains de bonne foi ont été vite convaincus et que montrent les historiens de différentes façons. Mais «née de ...» peut s'entendre de différentes façons, la moins précise désignant la création d'une atmosphère de suspicion fanatique «capable d'obscurcir les consciences». Dans mon petit ouvrage, *Un Juif trahira,* j'ai essayé de cerner de plus près les données en reconstruisant la genèse, à travers les différents genres et secteurs discursifs, de ce «thème» de l'espionnage et de la trahison, en montrant l'impact de ce thème dans une opinion publique déjà conditionnée et la précision de plus en plus grande avec laquelle cette accusation a pris de la consistance et trouvé des détails, s'est intégrée à une argumentation qui cherchait à toute force à la faire *déboucher* dans le réel.[19] J'ai voulu rappeler – parce que l'affaire Dreyfus apporte à cette thèse des données surprenantes – que les idéologies ne sont pas seulement des dispositifs à *interpréter* le monde, mais des *amorces* destinées à y faire advenir quelque «preuve».

Pendant quelques années, Édouard Drumont a attendu comme Sœur Anne, en vain, qu'un «meurtre rituel» français (ce meurtre rituel qui était le dada dans les annés 1880 de prêtres obsédés) vienne répondre à ses *évocations*. Ensuite, avec une plus grande justesse de lecture du potentiel dans le discours social, il est passé à la trahison militaire juive.

Il est vain de laisser à l'antisémitisme l'apparence d'avoir été un activisme semi-rationnel: le terme d'«évocation» répond au statut du délire antisémitique comme modernisation de la «pensée magique». Toutes les «prophéties» dont s'encombrent les essais de Drumont et sur lesquelles il gage la vérité de ses argumentations peuvent être lues comme des actes rituels destinés à faire *apparaître* sur la scène du monde les simulacres et les fantômes engendrés par son ressentiment et ses angoisses. Les idéologies tracent des scenarios, écrivent l'argument de drames qu'il reste à *mettre en scène*.

■

19 *«Un Juif trahira»: l'espionnage militaire dans la propagande antisémitique, 1886-1894*. Montréal: CIADEST, 1994. 132 pp. («Cahiers de recherche», # XVIII).

Pour clore ce recueil:

Que faire ?
Quelles sont les tâches du chercheur dans la conjoncture actuelle?[1]

Je ne veux pas profiter du très provisoire piédestal où me place le lancement de trois de mes livres, fort malencontreusement parus simultanément, pour vous asséner une doctrine ou une éthique du travail intellectuel, doctrine qui apparaîtrait fatalement comme un plaidoyer *pro domo*. Je voudrais au contraire ouvrir un débat (ou une série de monologues, ce serait déjà très bien!) où chacun pourra avoir sa vérité à dire sur "Que faire?" – quelles sont à votre avis les tâches de l'intellectuel dans la conjoncture présente – ou plus modestement et plus précisément, quelles peuvent être les tâches du chercheur universitaire qui intervient dans la vie intellectuelle par des analyses savantes et des synthèses théoriques?

Je n'ai aucune intention de jouer au directeur de conscience, mon questionnement relève plutôt d'une curiosité, j'ai envie de poser et de me poser, puisque l'occasion s'en présente, une question suffisamment indiscrète et gênante pour n'être guère posée dans un milieu comme le nôtre où la bénigne indifférence et le désir de "vivre et laisser vivre" sont la règle.

Les futurs surréalistes de *Littérature* avaient mis vers 1920 les pieds dans le plat du milieu littéraire avec une fameuse enquête "Pourquoi écrivez-vous?" Il y eut quelques réponses réjouissantes de sottise grandiose et quelques échappatoires habiles ... Quelques années plus tard, les communistes de *Monde* corrigeaient la question avec "*Pour qui* écrivez-vous?" À part quelques écrivains militants qui savaient qu'ils écrivaient "pour le prolétariat mondial", les réponses non plus ne furent pas limpides et l'enquête s'acheva dans la confusion.

---

1 À l'occasion du lancement de trois de ses livres, parus presque simultanément, – *Colins et le socialisme rationnel* (Presses de l'Université de Montréal), *La critique au service de la Révolution* (Louvain: Peeters et Paris: Vrin) et *Les Grands récits militants des XIXème et XXème siècles: Religions de l'humanité et science de l'histoire* (Paris: L'Harmattan), Marc Angenot a réuni ses amis à la LIBRAIRIE OLIVIERI et il a ouvert une discussion sur le travail intellectuel avec le petit discours que voici.

Pourquoi faites-vous de la recherche, chers amis et collègues, et en vue de quoi? Pourquoi, sinon pour qui, publiez-vous livres et articles? (Le "pour qui?" appelant certes des réponses modestes, mais tout à fait intéressantes). – Et pourquoi surtout *ce genre de recherche* que vous pratiquez, pourquoi approfondir ce secteur, pourquoi le choix de ces objets et de ces thèmes? Il y a bien quelque chose qui nous fait courir et surtout quelque motif qui nous a fait choisir tel ou tel chemin – chemins évidemment divergents l'un de l'autre.

Sur ce point, chacun dira, s'il le veut, un bout de sa vérité. Cette vérité, je le conçois, pourrait être d'un ordre tout à fait personnel: il n'y a guère de doute qu'il faudrait que chacun raconte sa jeunesse et sa petite enfance pour expliquer certaines choses. Elle peut être aussi existentielle: je nous dispense de dire que nous sommes tous en train de conjurer la mort et l'oubli.

Comme rien n'est plus déplacé en effet que de demander aux gens, plus encore à des amis, ce qui leur paraît les *justifier* – ou même, plus modestement, *expliquer* ce qu'ils font – je vais commencer en répondant à ma propre question. Je vais me placer sur un terrain moins intime et moins ontologique et dire comment je justifie ce que je fais à mes propres yeux, dans les disciplines auxquelles je touche et dans le mouvement des idées tel que je le vois. Et je terminerai en soumettant à vos commentaires trois règles ou trois thèses heuristiques.

J'ai mis longtemps à comprendre et plus longtemps à accepter que le chercheur, sous-catégorie de l'intellectuel, est quelqu'un de *nécessairement* solitaire, que la solitude du travail intellectuel n'était pas une sorte de malheur contingent ou la punition de l'individualisme du petit bourgeois, mais la condition même à assumer pour faire du travail – et bien plus, un signe que ce travail progresse. Toute recherche un peu prometteuse ne se pose jamais qu'en s'opposant aux paradigmes répandus et aux idées qui sont dans l'air du temps, elle ne devient intéressante qu'en approfondissant avec plus ou moins de vigueur un écart avec les problématiques disponibles. Toute recherche valide a toujours pour point de départ une insatisfaction et souvent une exaspération, insatisfaction à l'égard de l'état des conclusions admises en un secteur, des paradigmes prédominants, même et surtout des pensées qu'on admire, *mauvaise humeur* contre les idées chics et les idées reçues. Se formuler une question, la creuser, c'est s'isoler et quand on est arrivé à une problématique dont on sent intimement la pertinence, on se retrouve seul avec ses questionnements et ses débuts de réponses et on

ne doit attendre de ses amis mêmes qu'un mélange de bienveillance incompréhensive accompagné de contresens, soupçons et malentendus. Une fois que vous vous dites que c'est comme ça et pas autrement, il vous reste à vous y faire.

Face à cette situation tant soit peu solipsistique, l'attente du lecteur bienveillant est peut-être d'ordre en quelque sorte esthétique: faites en tout cas des choses qui vous passionnent et nous le sentirons bien! Communiquez-nous votre passion et ça nous intéressera. Qu'il s'agisse des socialistes romantiques, des critiques littéraires staliniens, des marxistes orthodoxes et des libertaires de la Belle Époque, des idéologies nationalistes, de la rhétorique antisémite, des raisonnements du ressentiment, je vous garantis que ce que je fais me passionne et que je me sens porté à continuer, à persister et signer par toute la "logique de ma vie". Tout ce que je souhaite, c'est de continuer à rencontrer ici et là (de façon très phalanstérienne) d'autres monomanes susceptibles de partager mes passions et avec qui je puisse m'entendre à demi mot.

Depuis bientôt vingt ans, j'ai avancé, de mes travaux sur le discours social en 1889 à des recherches sur les doctrines et propagandes du mouvement socialiste et à des travaux, aujourd'hui, sur le fait même de la "critique sociale", sur les maux sociaux et leurs multiples remèdes dans les deux siècles de la modernité. J'ai aussi étudié les progrès des "idéologies du ressentiment" dans la culture politique actuelle, j'ai analysé le pathos de la *fin* chez les essayistes contemporains, – fin du social, fin de l'histoire, fin de la culture etc. J'en ai fait beaucoup, mais j'ai suivi certaines pistes et j'ai l'impression d'aller quelque part.

La première évidence est que je me suis éloigné constamment des études littéraires au sens traditionnel – convaincu qu'il est permis d'entretenir l'amour des lettres en le tenant distinct de l'intérêt pour les études littéraires, telles surtout qu'elles sont devenues. Il me semble que ce secteur était prometteur au tournant des années soixante-dix avec ses grands programmes sémiotiques, herméneutiques et sociocritiques, mais qu'il s'est épuisé en recyclant in-lassablement des paradigmes tarabiscotés et des problématiques exsangues. Il me semble vraiment qu'en ce domaine, tout est dit et l'on vient trop tard. Seule une vigoureuse réévaluation, une critique sans compromis du maniérisme ambiant, de la pédanterie carriériste et une recomposition des problématiques d'analyse des textes permettraient d'abattre les murs du cul-de-sac. L'éternel retour du relativisme post-moderne (il serait à propos de dire *post-rationnel*) a transformé les études littéraires nord-américaines

en un salon de Mme de Cambremer – je cite Proust: «Au fur et à mesure qu'elle croyait moins à la réalité du monde extérieur, elle mettait plus d'acharnement à chercher à s'y faire une bonne position.»[2] J'ai l'impression d'être parti à temps. Et j'en suis parti en emportant avec moi toutes sortes de notions, de procédures et de méthodes qui m'ont été utiles ailleurs, confrontées aux problématiques des historiens et sociologues.

Ainsi, je me suis intéressé à théoriser la question du *discours social* non pas pour l'avoir inventée, mais tout au contraire parce qu'il me semble que le problème de l'hégémonie dans les langages sociaux, celui de la coexistence en synchronie de formations discursives diverses, celui des prédominances et des récurrences interdiscursives étaient depuis toujours posés sans que personne n'ait *testé* cette problématique sur un terrain concret et n'ait suffisamment approfondi ses enjeux théoriques.

Je suis passé il y a bientôt dix ans à l'histoire des militantismes modernes, des grandes critiques sociales, des grands remèdes et des grandes illusions et, avec un manque d'à propos certain: je l'ai fait au moment où ce terrain se vidait de ses occupants légitimes, historiens et politologues. Les éditeurs vous le diront: le socialisme, le mouvement ouvrier, l'étude des grandes idéologies militantes ne sont plus à la mode. Il y a une lassitude qui, de la vie publique, s'étend aux intérêts de recherche. Or, moi je trouve que le moment est justement venu, je me suis mis à contretemps à l'histoire des militantismes et des systèmes politiques avec le sentiment que les questions que je me posais en abordant ce domaine n'avaient guère été posées par les historiens, que j'étais par exemple le premier à vouloir déchiffrer globalement, avec mon genre de méthode, l'immense matériau de l'imprimé socialiste, doctrines et propagandes, et à essayer d'en interpréter les arguments et les récits. Je pense que j'ai suivi cette voie par hostilité aux amnésies historiques actuelles et parce que je ne veux pas "mourir idiot", sans avoir cherché des réponses à des questions qui m'ont accompagné depuis ma jeunesse.

Enfin, me voici avec un nouveau projet pour les prochaines années, où je cohabiterai avec Régine Robin – un nouveau projet alors que mon second livre sur *Le mal social et ses*

---

2 *Sodome et Gomorrhe*, 235.

remèdes n'est pas encore écrit,[3] mais soit, allons de l'avant! – qui me ramène à l'analyse des faits contemporains et se rattache à tout ce qui précède. Il s'agit d'étudier la chute du Mur de Berlin "dans les têtes", la fin des Grandes espérances, étudier notamment une douzaine d'années de discours, les uns crépusculaires, les autres triomphalistes qui ont accompagné cette mutation culturelle.

J'ai fini par me formuler au fil des années deux ou trois règles heuristiques qui synthétisent ce que je crois avoir appris et que je suis prêt à soumettre à l'examen.

La première est que, sur ce vingtième siècle désormais révolu, tout est à reprendre et à repenser, que de vastes questions n'ont jamais été posées et que ce ne sont pas les tâches qui manqueront à qui voudra suivre avec l'obstination requise, certains fils. Une des tâches du chercheur dans une société qui a des intérêts solides à l'amnésie et qui a remplacé les langues de bois de jadis par du langage de vent, est de conjurer l'oubli et de se faire mémorialiste systématique de tout un «passé qui ne passe pas»[4].

La seconde règle découle du constat que la conjoncture intellectuelle présente est exceptionnellement philistine, prompte à la censure des idées téméraires. Jamais autant qu'aujourd'hui le conformisme et notamment le conformisme de campus n'ont fait peser une aussi lourde chape de plomb, étouffant les idées critiques, dissuadant les questionnements dissidents, récompensant au contraire la banalité et la conformisme. Des obstacles insidieux et multiples se dressent devant la pensée libre, que ni l'édition, ni les institutions de recherche, ni l'opinion n'encouragent et dont la jeunesse étudiante même a appris à se défier. C'est sans doute facile à dire de la part de quelqu'un qui a fait sa vie et sa carrière, qui a sans doute lutté mais en affrontant des conjonctures moins délétères, un peu plus "porteuses": le jeune chercheur de ce début de siècle devra, pour pouvoir travailler, faire d'avance avec un certain stoïcisme la part des mécomptes qui l'attendent s'il s'éloigne des sentiers battus et avec un certain romantisme, il lui faudra probablement adopter une attitude anti-philistine, analogue, à travers le temps, à celle de l'artiste face au bourgeois louis-philippard,

---

3 Je viens de publier le premier volume à L'Harmattan, *Les Grands récits militants des XIXème et XXème siècles: Religions de l'humanité et science de l'histoire.*

4 L'expression est de l'historien Henri Rousso.

une attitude assumée de *rupture inaugurale* avec les idées reçues, les idées vertueuses (car nous sommes entrés dans une culture de la vertu) et les idées chics.

La troisième thèse, à quoi répond, dans la limite de mes moyens, mes démarches depuis vingt ans, énonce que, dans les lettres et les sciences humaines, les études sectorielles n'aboutissent plus à rien que du prévisible et du non-pertinent. Une recherche valide doit se donner pour finalité la *reconquête d'une totalité* et elle ne peut dès lors que se déployer dans un espace multidisciplinaire. *L'ampleur* est la qualité première d'une problématique – en ce sens que l'espace ménagé doit être suffisant pour poser de "grandes" questions critiques, c'est à dire des questions dont on ne connaît pas d'avance la réponse. Le risque attaché à cette exigence d'ampleur est bien connu: c'est celui de l'éclectisme, de la spéculation et de l'approximation. Mais l'esprit de compartimentation des disciplines et d'amincissement des problématiques qui a dominé l'évolution des trente dernières années présente un risque plus grand (sans avoir fait l'économie de la conjecture gratuite et de l'innocuité snobinarde): celui d'enfermer l'esprit dans une rationalité restreinte, de forclore les questionnements critiques et les démarches téméraires et de ne légitimer que de l'insignifiant.

Annexe

--

Chaire James McGill de langue & littérature françaises
James McGill Professorship of French – McGill University

Recherches sur le discours social

« *A bien réfléchir, ce ne sont pas les individus qui pensent, ce sont les sociétés: ce ne sont pas les hommes qui inventent, ce sont les siècles.* (Louis Blanc, ***Questions d`aujourd`hui et de demain***, Paris, Dentu, 1873, V, 400)

Il convient de délimiter le projet scientifique et les objets d`étude que se donne le "Professorship James McGill" de langue et littérature françaises, créé à l`Université McGill de Montréal en janvier 2001.

L`objet que je me donne, en tant que titulaire de cette chaire, est l`étude des discours comme faits sociaux et historiques. Je pose – ainsi que je l`ai exposé dans plusieurs de mes livres – que rien n`est plus spécifique à des moments historiques, à des états de société et aux groupes sociaux en conflit que *le narrable et l`argumentable* qui y prédominent ou qui s`élaborent dans leurs marges. Narrable et argumentable, les deux modes principaux, dans leurs variations historiques, de la connaissance discursive.

Il est particulièrement utile et révélateur pour l`étude des sociétés, de leurs conflits et de leur évolution, d`étudier les formes du dicible et du scriptible, les genres discursifs et les *topoï* qui s`y produisent, s`y légitiment, y circulent, s`y concurrencent, y émergent ou se marginalisent et disparaissent. L`analyste ou le critique du discours est et doit être à cet égard un historien

et un sociologue – avec ses objets et démarches particuliers, proche cependant du cognitiviste, de l`historien des cultures, des croyances et des mentalités.

Ma perspective demeure celle d`une étude des totalités. C`est dans cet esprit que j`ai développé le concept de *discours social*. J`ai posé qu`il fallait chercher à considérer globalement l`immense rumeur de ce qui se dit et s`écrit dans une société – de la propagande politique aux prononcés juridiques, de la chansonnette commerciale aux textes savants et philosophiques, du slogan publicitaire aux homélies, de la conversation de bistrot aux débats des colloques universitaires. Ce qui se dit et s`écrit n`est jamais ni aléatoire ni «innocent»; une querelle de ménage a ses règles et ses rôles, sa topique, sa rhétorique, sa pragmatique, et ces règles ne sont pas celles d`un mandement épiscopal, d`un éditorial de journaliste ou de la profession de foi d`un député. Or, de telles règles ne dérivent pas du code linguistique comme tel. Elles ne sont pas non plus intemporelles. Elles forment un objet particulier, autonome, essentiel à l`étude de l`homme en société. Cet objet, c`est la manière dont les sociétés se connaissent en se parlant et en s`écrivant, la manière dont l`homme-en-société se narre et s`argumente.

Une telle conception de l`analyse du discours, appréhendé dans sa matérialité propre, langagière et pragmatique, est contraire à l`usage archivistique et informatif que l`historien «traditionnel» fait des textes et documents. Par l`exigence de totalisation, d`exhaustivité qu`elle comporte, par l`appréhension préalable d`une *socialité anonyme* des pensables, des scriptibles et des mises en discours, elle s`oppose également aux démarches traditionnelles de l`histoire des idées avec sa fiction fondatrice de «dialogues au sommet» entre «grands penseurs».

Un certain nombre d`objets d`analyse et de concepts à travailler se dégagent de cette thèse fondamentale. Ce sont les objets que rencontrera constamment l`analyste dont je décris la démarche: ***discours social,*** **topoi**, topique, tropes et tropologie, narrèmes et narratique, doxa (**Doca**) et doxologie; – axiomatiques, micro-récits et rhétoriques (le mot est pris ici dans le sens de configurations argumentatives spécifiques); – acceptabilité, efficace des discours, fondation et cadre cognitif, légitimation, présupposés, intertextualité et migrations interdiscursives; – topographie discursive, division du travail, hégémonie, dominances, périphéries, coupures cognitives ...

Au delà de ces concepts descriptifs, l`analyste qui ne saurait rester à demeure sur le plan descriptif, doit développer une herméneutique critique cherchant, par la décomposition des logiques discursives, par la mise au jour des contradictions latentes et des polémiques internes,

par la remontée aux présupposés et aux «mensonges fondateurs» (jjj jj j jΔjj), par la confrontation interdiscursive et par l`analyse sociale de la crédibilité, acquise ou perdue, des efficaces socio-discursives, à rendre raison du rôle historique de telle et telle formation discursive, des intérêts sociaux investis, des conditions de son émergence et de son éventuelle obsolescence, et de ce qu`elle peut ou pouvait avoir d`opaque ou d`aporétique en même temps que de crédible, de persuasif, d`existentiellement satisfaisant.

Je ne pense pas – c`est en quoi la démarche décrite ici est étrangère aux études littéraires dans leur flou et leur diversité – qu`il soit à propos de s`emparer des formes esthétiques en les isolant de la gnoséologie sociale et de la circulation interdiscursive – pas plus que je ne pense du reste que le fait ou l`aura esthétiques soient dans un état de société donné le propre exclusif des genres littéraires canoniques. (Je n`écarte pas, faut-il le dire, l`étude de la littérature, mais je ne la conçois pas isolément. Une des questions fondamentales d`une sociocritique des textes dits «littéraires», dans la mesure où celle-ci refuse l`esthétisme formel et le nihilisme qui ne cessent de faire retour dans le discours académique, revient à se demander «Que sait la littérature ?» – que sait-elle dans un état de société donné, qui ne se sait pas ailleurs, dans les autres champs discursifs, publics ou ésotériques.)

L`analyse historique des discours, ainsi qu`il apparaît de l`étymologie des notions-clefs que j`ai mentionnées un peu plus haut, résulte d`un bricolage raisonné où se confrontent et se réélaborent d`antiques notions aristotéliciennes et rhétoriques, des objets de la critique des idéologies modernes (celle-ci débarrassée de certains aveuglements doctrinaires et militants), des concepts de la philosophie politique et de la sociologie de la connaissance, des notions de la sémantique et de la pragmatique.

Parmi les objets particuliers que je me propose de continuer à examiner et que j`invite les jeunes chercheurs et chercheuses à examiner avec moi car le domaine est vaste et reste mal exploré, figurent l`histoire des doctrines et des propagandes politiques, l`histoire de la "critique sociale" de 1800 à aujourd`hui, celle des grands remèdes aux maux sociaux, celle des gnoses et espérances historiques, des récits de progrès et de révolution et celle de leur décomposition; en un autre secteur, celui de la résistance à la *déterritorialisation* moderne, l`histoire des communautés de ressentiment et celle des idéologies communautaires et enracinées continuera à retenir mon attention. Dans ces domaines encore, il s`agit pour moi de décloisonner, de transposer ce que la philosophie pérenne appelle «le problème du mal» en le travaillant comme un objet historique et socio-discursif.

Les corpus étudiés seront de langue française, particulièrement ceux en provenance de la France et de la francophonie européenne. Il n`est cependant pas établi d`exclusive. Dans mes travaux antérieurs, j`ai inclus du matériau allemand, anglais et néerlandais et, dans *les Champions des femmes,* un ensemble d`ouvrages en latin. La visée qui est affirmée ici est heuristique et méthodologique et ne présume pas de son application à une langue ou une culture données. En dépit de quelques incursions en d`autres époques, mon domaine de réflexion va de 1800 à 2000 et cherche à périodiser les deux siècles de la *modernité* (c`est à dire notamment à donner un sens non-intuitif à ce terme).

Tirant parti de la subvention de fonctionnement de la Chaire, une nouvelle série, en forme de cahiers de recherche non-périodiques, de *Discours social / Social Discourse* est lancée. Elle est formée de monographies d`une centaine de pages ou plus et de recueils collectifs thématiques, d`actes de colloques dans les secteurs de recherche et les méthodologies délimités ci-dessus. Le premier volume est paru en janvier 2001. Ladite subvention de fonctionnement permet aussi l`engagement d`assistants.

Enfin, le *James McGill Professorship* en collaboration avec le Réseau d`analyse des idéologies et des cultures contemporaines (R.A.I.C.C.) créé avec Mme Régine Robin dans le cadre des *Initiatives de développement de la recherche* (CRSH, Ottawa) et avec l`équipe inter-universitaire "Le soi et l`autre" (*Grands travaux de recherche concertée,* Ottawa, dirigée par Pierre Ouellet), accueille des chercheurs post-doctorants travaillant dans les domaines ici décrits.

Mars 2001

TABLE

Analyse du discours et sociocritique des textes.. 5

Les idéologies ne sont pas des systèmes.. 21

La théorie du discours social: réexamen et nouveaux développements. 45

Le discours de l'anthropologie préhistorique. 61

Lecture intertextuelle d'un chapitre de Freud. 79

L'identité wallonne: esquisse d'analyse d'un discours identitaire. 91

L'esprit de censure: nouvelles censures et nouveaux débats. 107

Structures herméneutiques de l'Évangile de Luc. 163

Les traités de l'éloquence du corps. 177

L'acte et la maxime: satire politique et idéologie chez Henri Rochefort. 205

On est toujours le disciple de quelqu'un, ou: Le mystère du pousse-au-crime. 225

Hégémonie, dissidence et contre-discours. 243

Juifs, trahison et littérature. 259

Que faire ?. 275

Annexe. 281

Achevé d'imprimer
sur les Presses de l'Université McGill
pour le compte de « Discours social »
le 15 septembre 2002